В. В. Колесов

Древняя Русь: наследие в слове

Бытие и быт

ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА



ББК 84(2Рос=Рус)
К 60

Колесов В. В.

К 60 Древняя Русь: наследие в слове. В 5 кн. Кн. 3: Бытие и быт. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. — 400 с. — (Филология и культура).

ISBN 5-8465-0224-5

В книге рассматривается формирование этических и эстетических представлений Древней Руси в момент столкновения и начавшегося взаимопроникновения языческой образности славянского слова и христианского символа; показано развитие основных понятий: *беда* и *лихо*, *ужас* и *гнев*, *обман* и *ошибка*, *месть* и *защита*, *вина* и *грех*, *хитрость* и *лесть*, *работа* и *дело*, *долг* и *обязанность*, *храбрость* и *отвага*, *честь* и *судьба*, и многих других, а также описан результат первого обобщения ключевых для русской ментальности признаков в «Домострое» и дан типовой портрет древнерусских подвижников и хранителей — героя и святого.

Книга предназначена для научных работников, студентов и аспирантов вузов и всех интересующихся историей русского слова и русской ментальности.

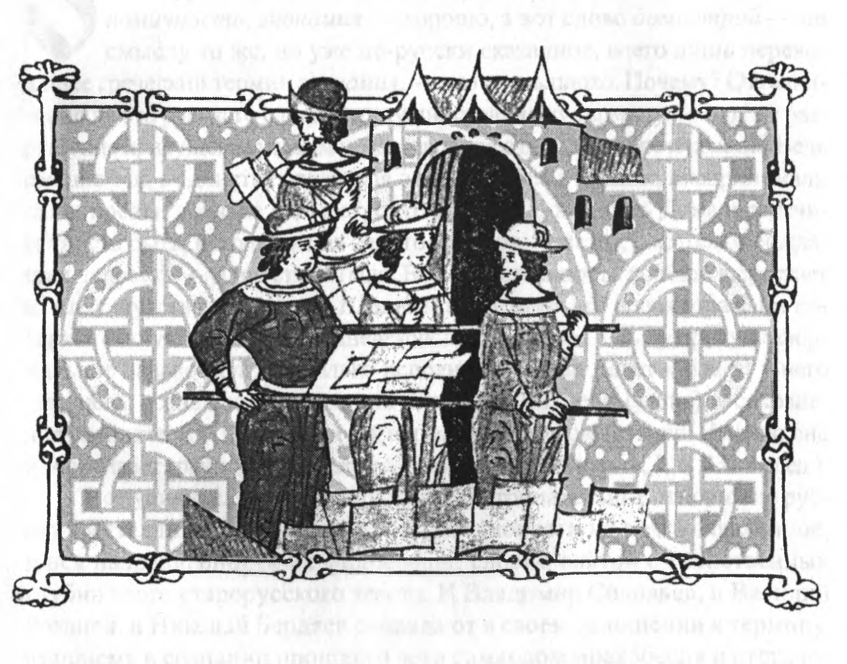
ББК 84(2Рос=Рус)

ISBN 5-8465-0224-5

БЫТИЕ И БЫТ



ГЛАВА ПЕРВАЯ



ПЕРВЫЙ СИНТЕЗ: ДОМОСТРОЙ

Идея Домостроя — великая идея
Василий Розанов

ЭТИКА ЭКОНОМИКИ

Очень трудно понять в наш век игры с терминами: *экономика, экономичность, экономия* — хорошо, а вот слово *домострой* — по смыслу то же, но уже по-русски сказанное, всего лишь переводящее греческий термин *экономия,* — это очень плохо. Почему? Отталкивание ли это русского слова в угоду иностранному термину — или же разрушение присущего русским представления о пользе, добре и правде? Ведь именно так, в единстве признаков пользы, добра и правды, воспринимали наши предки понятие «домостроительство». Духовность Дома и рассчитанность быта, исходящие из самого простого чувства, с которым рождается человек — из чувства стыда. Вся нравственность вообще вырастает из этого чувства, утверждал Владимир Соловьев, его слова отражают содержательную сущность средневекового Домостроя. Стыду присуще формальное начало долга, и только исполненный долг ведет к благу: у него есть цель, созидающая цельность личности (это целомудрие), а сохранение человеческой целости и есть норма средневековой этики. Именно она и очерчивает границы «недолжного, или греха» (Соловьев, I, с. 231 и след.).

Вот удивительное несоответствие: отрицательное отношение русских интеллигентов к Домострою, неоднократно и резко заявленное, и вся направленность их философии, словно снятой с таинственных глубин этого старорусского текста. И Владимир Соловьев, и Василий Розанов, и Николай Бердяев совпадают в своем отношении к термину, ставшему в сознании прошлого века символом мракобесия и отсталости. Ответ может быть в том, что идеи самого Домостроя, как и любомудров нашего века, многими нитями связаны с традиционными для русской культуры идеалами христианской патристики, на текстах которой во многом и создавалась исторически русская этика.

Этика Домостроя построена не на запретах Нагорной проповеди, во всех своих частях она обращается к чувству стыда, которое, при умелом воспитании, способно породить в человеке множество добрых черт в нравственном и религиозном их проявлении. Они и возникали так, как описывает их Соловьев в своих схемах: жалость и благоговение, надежда, любовь и вера, умеренность, мужество и мудрость. Чувство физического стыда развивается в нравственность совести, в чувство собствен-

ного достоинства (честь), в аскетическое отношение к миру. Жалость порождает альтруизм, справедливость и милосердие — с теми же повышениями степеней качества, что и в развитии чувства стыда; это уже зависит от возраста, положения в обществе и личных способностей человека. Кругами от этих добродетелей идут производные их: великодушие, бескорыстие, терпеливость... Щедрость, терпимость, правда...

Человек Средневековья нравственно развивался долго, постепенно сжимаясь в жесткие ограничения моральных норм. Внутренняя выводимость добродетелей из них самих — одна на основе другой — побуждала к развитию личных черт, пластично входивших в живые потребности общественной среды. Личное и общественное еще не были во враждебных отношениях, поддаться давлению извне не означало еще сломить свое, индивидуально ценное. Напротив, учились не по писаным нормам, а по образцам («учились бы, на старших глядя»). Образец поведения рядом, в бытии и в быту, один и тот же, и слияние их в сознании создавало нерасторжимое единство экономики (быт) и нравственности (идеал бытия).

Так, отталкиваясь от природного чувства стыда, средневековый канон и обычай формировали культурный тип человека, вполне соответствовавший условиям этой жизни. Не нужно забывать, что и Домострой всего лишь исторически ограниченный своим временем источник. В таком смысле он — вполне обычная часть практической философии жизни, существовавшей в Средние века. В нее входили этика, экономика и политика, и совмещенность всех трех ипостасей социального бытия хорошо понимали новгородцы, в среде которых и возник ранний вариант текста: «Первое — водити душу свою, второе — дом свой, третие — вестися государю великому, четвертое — водити землю и суды ея». Отличие Домостроя как памятника русской традиции состоит в том, что здесь совмещены все указанные аспекты «светской мудрости». Это и привело к созданию общего свода правил, в которых экономия поставлена в центр, но вместе с тем все оказалось окрашенным в нравственные тона. Экономика нравственности. Нравственность важнее всякой экономики.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДОМОСТРОЯ

Происхождение текста объясняет многие его особенности. При чтении его не следует поддаваться эмоциям: все не так, как мне хочется, и, значит, всё очень плохо. Домострой отражает куль-

туру и быт своего времени, и понять их можно только по совокупным свидетельствам истории и культурологии, осмысливших национальную традицию развития государственности только на рубеже XIX–XX вв. Сопоставление реалий XVI в. и осознающей их научной мысли нашего века помогает дать цельную и объективную интерпретацию са-мого Домостроя, поскольку есть и ключ к тексту, и характеристика его реального подтекста.

Текст Домостроя составлялся постепенно, в разных местах и на основе различных источников. У него нет автора — обычное для того времени явление.

Уже в древности переводили с греческого языка и переписывали нравоучительные высказывания и «Слова» отцов церкви, особенно Иоанна Златоуста. Позднее составляли из них сборники, известные под многими названиями, которые сменяли друг друга: *Златоуст*, *Златоструй*, *Златая цепь*, *Измарагд*... по-гречески *смарагд*, т. е. изумруд (в древности этот камень употреблялся как увеличительное стекло). Сжатое изложение подобных слов, наиболее интересных, и составило первую часть Домостроя. Большинство изречений и советов, собранных здесь, не только не русские по форме, они вообще выражают не свойственный русской среде дух «монашеского православия». В текстах, переведенных на славянский язык начиная с X века, и оформились с течением времени основные мотивы поучений, известных нам по Домострою, тех самых, которые сегодня по справедливости осуждаются: унижения женщины, суровой аскезы, жестких норм воспитания молодых. Первый из этих мотивов, связанный с отношением к женщине, как бы отталкивался от явной эротики ветхозаветных текстов, и святые отцы в преувеличенной своей стыдливости давали чересчур одностороннюю характеристику женщине. Совсем иначе поступает Домострой, в тех своих частях, где уже нет прямой зависимости от церковных текстов: он расширяет сферы деятельности «жены», и социальные и гражданские, представляя ее хозяйкой Дома, равноправной с государем-мужем личностью, подотчетной только ему лично.

Со временем книга пополнялась частями, переведенными из текстов западноевропейской литературы. Особенно много переводов было сделано в Новгороде с латинского, «немецкого» и польского языков. Именно отсюда в русском тексте появились советы по воспитанию отроков — основная забота средневековых педагогов. Судя по внутренне противоречивым указаниям отдельных мест Домостроя, новгородцы не во всем согласны были в ущемлении прав подрастающего поколения; однако московский вариант книги усилил подобные рекомендации: «Бей

сына своего в юности — и упокоит тя в старости». Третья часть, описывающая хозяйственную деятельность Дома, во многом также зависит от переводных сочинений эпохи Средневековья, но и в этом случае мы находим оригинальные советы, приспособленные к быту северного города. Практические советы по хозяйственной деятельности домовладыки постоянно уточнялись, и по спискам мы можем видеть оттенки и разночтения, подчеркиваемые обычно пословицами и краткими рассказами из жизни горожан.

КОМПОЗИЦИЯ ДОМОСТРОЯ

Так сложилась книга, состоящая из трех частей. Она повествует о *духовном строении, о мирском строении, о домовном строении*; в сущности, это и есть, соответственно, этика, политика и экономика в традиционной их последовательности. Как и в Западной Европе того времени, в России сложился свой канон социального поведения в общественной среде, и создан он был в большом торговом городе (о чем также не следует забывать).

Композиция Домостроя проста как молитва «Отче наш», которую знают все. «Отче наш, иже еси на небесех» — вот содержание первой части, «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» — вторая, «И остави нам долги наша» (и до конца) — третья.

Если еще короче символически определить содержание Домостроя — это старинная формула *вера — надежда — любовь* и как бы вместе — *мать их София*, премудрость Божья и житейская.

Домострой — обращение человека к миру и к людям, но не непосредственно, а только через отношение каждого к Богу, через Бога. Средневековое общество не знало иных отношений идеальной жизни. Культура Домостроя во многом остается еще культурой культа, и это несомненно. Она духовна по преимуществу. Таков сложившийся в течение столетий родовой миф, который в реальной жизни должен воспроизводиться каждодневно, в практических действиях любого человека. Сценарий, написанный навсегда для пущей славы Господа. Даже славянофилы в свое время признавали, что у нас «два недуга разъедали древнюю жизнь: лихоимство и обрядность» (Самарин). Только Бог да история знают, насколько неистово, страстно, иные со всем пылом души боролись и с лихоимством, и с обрядностью, в беспредельности доходя до обрядности сакральной (ибо Бог в мудрости своей не попу-

стит же внешнего пресмыкательства!) — от древнерусских еретиков-стригольников до Льва Толстого. Тщетно. И обрядность оказалась бессмертной, и лихоимство. Но считать ли их приметой русской ментальности?

Обрядность воспроизводилась и в других текстах, сложенных или собранных в XVI веке: юридических (Стоглав), историко-деловых (различные летописцы), нравоучительных (Четьи минеи) и пр. Домострой от них отличается одним: все рекомендации свои он собирает вокруг темы «Дом». Религиозное отношение как бы спускается по степеням от Бога вниз, освящая части общественного организма: на государство, на дом, на семью. Тем самым подчеркивается значение семьи как основы и общества и государства. Хотя описывается здесь состояние, для которого общество все еще важней государства, а обычай ценней закона, и человека чтят по делам его, а не по чину. В полной силе «древнерусское миросозерцание: не трогая существующего порядка, ни физического, ни политического, не изучай его, а поучайся им как делом божиим», потому что в средневековом сознании «цементирующая сила — традиция и цель» (Ключевский, 1990, с. 410, 428). Традиция создает формы, цель наполняет их содержанием.

Первая часть, *о духовном строении*, оправдывает необходимость всех остальных глав. Она освящает их авторитетом Бога и энергией веры. Домострой специально говорит о Троице — известном символе единения, особо почитаемом в Московским государстве. Символические отношения между Богом-Отцом и Богом-Сыном в их совместном отношении к Богу-Духу Святому таинственной формулой раскрывают содержание памятника, в области веры уже свободного от влияния язычества.

Однако старая вера русского человека все еще остается, и это особая вера. «Конечно, это — детская, наивная вера, но ведь все-таки она давала ему различие между добром и злом, учила жить по правде, по долгу, по-божески. Она воспитывала ту дивную красоту народной души, которая запечатлена и в русской истории, и в житиях русских святых, и в русской литературе, и в искусстве. Благодаря ей народ вынес и выносит на плечах своих крест и своего исторического существования, и татарщины, и московской государственности, и петербургского периода, и свой идеал, свое представление о праведной жизни выразил, дав себе наименование „святая Русь", т. е., конечно, не почитая себя святым, но в святости видя идеал жизни» (Булгаков, 1911, с. 159–160). Однако утверждаемые в Домострое нравственные нормы только формально связаны с христианской этикой. Это

христианство по плоти, а не по духу, оно действует согласно обряду, а не по велению души, повинуясь изменчивым обстоятельствам бытия. Оно, несмотря на строгость обряда, гибко отражает изменчивость быта, помогая совладать с возникающими трудностями и бедами. И «похвала от людей» тут стоит на первом месте, тогда как личная совесть (или стыд) оказывается производным от общественного осуждения-похвалы. Жизнь в миру возвышает мир до общества, строя то, что впоследствии назовут «соборностью».

Недостаток Домостроя, и очень важный, — в его содержательной завершенности. Даже количество глав не могло быть больше, чем 63: именно столько их было в монашеском Уставе Никона Черногорца, почитаемого на Руси с XII в., дважды переведенного. Ясно, что Устав светской жизни не мог быть большим, да и в своих рекомендациях Домострой достиг предела, не способен был развиваться как текст. С другой стороны, все его советы — из прошлого, он замкнут на тот общественный быт, с которого и был «снят» как образец праведного жития в миру, став регламентом частного и личного быта, данным в дополнение к церковным и гражданским законам своего времени.

Из сказанного ясно, что полного представления о русской ментальности эпохи Средневековья по данным Домостроя мы не получим. С одной стороны это — заимствованный идеал, с другой — насыщенный мелкими подробностями жизни документ эпохи; и в том и в другом случае трудно составить целостную картину реально существующего общественного сознания. Ученые спорят, является ли Домострой отражением жизненных обычаев или это только идеальная модель, малопригодная для жизни. Ответа нет, но и современная критика Домостроя несправедлива. Она неисторична, на нравы полутысячелетней давности она накладывает свои представления о добре, красоте и пользе. Например, упреки за скупердяйство или суровость в воспитании отроков не достигают цели, потому что даже соотношение добродетелей и пороков в Средние века являлось совершенно в ином свете, чем ныне. Бережливость, или собственно «домоводство» противопоставлено было не жадности, а беспечности; скупость, нетерпимость и пр. воспринимались как проявления «неблагодушия», а не «благоразумия»: душа (а не рассудок) определяла тот угол зрения, под которым и виделись средневековому горожанину истина, польза и красота. Сама *польза* именовалась иначе: *добро* — ибо полезно то, что *легко* (общий корень слова), что облегчает дело, а добро достигается трудом, аскезой и исполнением долга.

СОДЕРЖАНИЕ ДОМОСТРОЯ

Смысл Домостроя этим не ограничивается, во всяком случае, он не ограничивается этой темой. Содержание Домостроя раскрывается в характерной (и символической) трехчастности текста, мира и человеческой деятельности. Мир разворачивается не вертикально, как небеса — земля — ад (это сакральная развертка бытия), но горизонтально, с переходом через и сквозь душу человека, наполняя ее содержательным смыслом жизни. Физическое пространство своей трехмерностью структурирует пространство духовное, создает культурные ценности как своего рода отсвет сакрального пространства. Религиозная энергия русской души, заметил Бердяев, обладает способностью переключаться и направляться к целям, которые вовсе не являются религиозными, например к социальным или культурным целям. Историки культуры на многих примерах показали, что это верно. Мир христианского средневековья представал как «единый мир», идущий обычным ходом, раз навсегда устроенный и снаряженный всем необходимым, и потому он не нуждается ни в каких изменениях (Бицилли 1919, с. 101, 111). Все целесообразно и закономерно в природе, раз и навсегда установлено актом Божьей воли и направлено к целям, также заранее определенным. Необходимо только постичь тайну предустановленных целей — через природные силы, — и этого вполне достаточно. В таком мировосприятии нет еще разделения на природу и культуру, эта культура — природна, она п р и р о д е, что определяет и важность воспитания; воспитывают и отроков, и слуг, и жен (при случае и плеточкой поучить). В таком культурном пространстве субъект-объектные отношения размыты, связи между субъектом и миром ослаблены, и всегда сознается причина, по которой «я учу» — недоучил прежде, за что и несу вину мою.

Воспитывают не гражданина, а человека, ту саму загадочную русскую душу, о которой лучше других сказал Бердяев: «Душа России как бы не хочет создавать культуру через распадание субъекта и объекта [т. е. той самой «природной среды». — *В. К.*]. В целостном акте хочет русская душа сохранить целостное тождество субъекта и объекта. На почве дифференцированной культуры Россия может быть лишь второстепенной, малокультурной и малоспособной к культуре страной. Всякий творческий свой порыв привыкла русская душа соподчинять чему-то жизненно существенному — то религиозной, то моральной, то общественной правде. Русским не свойствен культ чистой красоты, как у русского философа трудно встретить культ

чистой истины, и это во всех направлениях. Русский правдолюбец хочет не меньшего, чем полного преображения жизни, спасения мира» (Бердяев, 1986, с. 360).

Так и в Домострое проявляет себя *вера*. Это — убежденность в том, что, следуя обычаям, поступаешь *верно*.

Что же касается *надежды*, тут все ясно. Надежды человеческого бытия всегда определялись внутренней связью между личным желанием и общей волей, между государственным и частным. При этом средневековая мысль вовсе не обожествляет государство, так и Домострой отражает взгляды традиционного общества, в котором моральную и социальную защиту человек получал не от государственной власти, а от рода, от общины, от ремесленного цеха. Всем своим существованием средневековый человек связан с Домом, и сумма прав каждого определялась тяжестью долга и личного служения Дому. Степень н а д е ж д ы определяется местом в иерархии и вкладом в Дело Дома. Мир Домостроя таков, что и «парадигму личности» — отвлеченную категорию современного нам сознания — создают в нем не социальные или культурные *отношения* человека к различным классам, группам, партиям, профессиям и пр., а наоборот, цельность личности как бы временно снимает с себя те или иные свои признаки в угоду и на потребу цеху, обществу или государству, которые в данном случае понимаются всего лишь как формы воплощения и временного пребывания все той же основной для Средневековья ипостаси социального пространства — семьи, Дома. Потому что на рубеже XV–XVI вв. один лишь Дом и оставался еще единящей множество людей социальной силой, абсолютной в своих проявлениях. Из Дома развивается и общество — общественная среда, которая, все более сгущаясь в социальных своих связях, порождала затем государство как новый уровень социальных отношений. Смысловой перенос в самих терминах, использованных Домостроем, знаменателен: *Господь* — *господарь* — *государь* — *сударь* и пр. — показывает наглядно постепенное развитие вторичных социальных связей, основанных на корне Дома, но освященных авторитетом Веры. Не забудем ненароком, что в те времена важнее казалось не то, что является главным, что возглавляет и направляет, но то, что л е ж и т в о с н о в е, что является *основным*. Основой всего был Дом.

По-видимому, именно в Домострое историк Сергей Соловьев находил материал для суждений об основном социальном термине в те времена: «Из прежних названий княжеских встречаем *господин*; вновь являются *господарь* и *государь*. Что касается происхождения первого слова, то оно одинаково с происхождением слова *князь*: *оспода* означа-

ет семью, *осподарь* — начальника семьи, отца семейства; …Что значение слова *господарь* или *государь* было важнее прежнего *господин*, свидетельствует упорное сопротивление новгородцев ввести его в употребление вместо *господин*. *Господарь* противопоставляется служащим: «Кто кому служит, тот со своим господарем и идет» (Соловьев, 1960, с. 487). Сын историка, философ Владимир Соловьев дополнил: «Самое слово *государство* — *господарство* в первоначальном своем значении указывает на домовладыку, который, конечно, не был представителем равновесия борющихся домочадцев, а был полновластным хозяином родового общества. Даже там, где единовластия не было на деле, оно оставалось в олицетворяющем представлении о слове» (Соловьев, V, с. 519). Именно в слове вся разгадка социальной иерархии, которая определяла границы допустимых свобод человека. Из равноценных ипостасей средневековой свободы: абсолютная ценность личности (души) и свобода выбора пути — Средневековье ограничилось принудительным воспитанием первой и исключало второе, т. е. право на самостоятельный выбор пути. Последнее стало возможным много позже, когда функции Дома уже специализировались и многие из них приняли на себя общество, государство и т. п. «Плюрализм власти», которая сама по себе дифференцирована и отныне не ограничивается стенами Дома, дает возможность выбора — но выбора не абсолютного, а выбора предпочтений. Выбитый из своей социальной структуры средневековый человек становится изгоем, бобылем, странником, как случилось это с Даниилом Заточником в XII в. или с добрым молодцем из «Горя-Злосчастия» в XVII в. Теперь человек мог выбрать, какой власти подчиниться, хотя какой-то из них он обязан был служить.

Надежда на полную свободу вообще оказывается иллюзорной. Наращение политической силы Русского государства происходило за счет ослабления общества, класса, цеха… и тогда естественным обеспечением социальной жизни оставалась семья, но уже напрямую связанная с государством. Последовательность степеней господарства и идет от хозяина дома, главы семьи, завершаясь хозяином целой империи. И на каждом уровне — только один господарь.

СЕМЬЯ И ДОМ

Но и средневековое представление о л ю б в и также не совпадает с современным нам понятием: это не понятие, а символ. «Бог есть Любовь», слова апостола Павла возвращают нас

к исходному тезису всего Домостроя — к Вере, и одновременно определяют установку на отношение человека к окружающим его людям. О т н о ш е н и е, которое, в силу представлений того времени, осуществляется только через посредничество Бога. И любовь в таком понимание не есть связь — это отношение к человеку. «Возлюби ближнего своего как самого себя» — не пустые слова, а важная формула бытия.

Все члены Дома описаны в соответствии с исполнением ими общего Долга. И домохозяин, и хозяйка, и слуги, и дети.

В своем личном «государстве» муж просто обязан дома *устраивати во всем*; как носитель духовного *чина*, т. е. порядка, он просто *должен* обеспечить дом экономически и нравственно, и *наряд* соразмерно с *добыточком* — это осмотрительность, а не скопидомство. Право оборачивается долгом, причем множество почти незаметных оттенков в проявлении хозяйственных рекомендаций, данных в тексте, показывает, что Домострой создавался не сразу, его текст постоянно *накапливал обязанности мужа* в связи с совершенствованием и ростом самого Дома. Дом строился не только в действительности, параллельно с тем он созидался духовно как идеальная сущность, как Дом. За хозяином остается главное: воспитание и общее руководство, причем основным инструментом его действий и решений остается личная его *съвѣсть*. Это слово в новом его значении, привычном для нас, впервые является именно в Домострое. Отличие от современного представления о совести лишь в одном: это не личная совесть человека, а соответствие его поведения и моральным установкам «божественной добродетели», изложенным в книге «Добро и Зло».

Триипостасность «государя» Дома отражает троящийся в сознании средневекового человека мир. В противопоставлении к жене он — муж, к сыну — отец, к домочадцам — хозяин, государь. Таким же образом, но в других противопоставлениях дается типичный портрет государыни-хозяйки и других обитателей дома. Этот регламентирующий текст XVI века разводил по смыслу прежде синкретичные по значению термины, создавая понятия на основе старинных символов. *Мужь* в прежних представлениях одновременно и человек, и мужчина, и супруг, как и *жена* — и хозяйка, и женщина, и супруга. Канонический текст не мог, разумеется, ограничиться столь неопределенным смыслом в обозначении каждый раз новой ипостаси конкретного лица. Поэтому Домострой стал древнейшим памятником, в котором, между прочим, впервые появляются слова *мужчина* и *женщина*. Распределение понятий подчеркивается однокоренными словами с разными суффиксами: *муж — мужик — мужичина*,

жена — женка — женьчина; эти слова постепенно становились обозначениями различных социальных качеств человека: семейных, общественных и физически природных. Сама жизнь на крутом изломе Средневековья предстает столь же зыбкой, неопределенной, в своих проявлениях разной — физически как *живот*, социально как *житие* и духовно как *жизнь* во всех ее проявлениях. Самые термины, призванные обслуживать новые формы жизни, словно произрастают из общего корня. Из корня рода, семьи, Дома.

Все осудительные афоризмы о «злых женах» восходят к переводным текстам и отражают, по меткому выражению одного из исследователей, «византийскую мораль». Историки оценили сведения Домостроя о роли женщины в домашнем быту: «Вот идеал семейной жизни, как он был создан древним русским обществом. Женщина поставлена здесь на видном месте, ее деятельность обширна… Необходимого для восстановления нравственных сил развлечения, перемены занятия, перемены предмета для разговора нет и быть не должно по общественным условиям… Повторяю, что мы не имеем никакого права упрекать Домострой в жестокости к женщине: у него нет приличных невинных удовольствий, которые бы он мог предложить ей, и потому он принужден отказать ей во всяком удовольствии, принужден требовать, чтобы она не имела минуты свободной, которая может породить в ней желание удовольствия неприличного или, что еще хуже, желание развлекать себя хмелем. Сколько женщин по доброй воле могло приближаться к идеалу, начертанному Домостроем, скольких надобно было заставлять приближаться к нему силою и скольких нельзя было заставить приблизиться к нему никакою силою, сколько женщин предавалось названным неприличным удовольствиям? На этот вопрос мы отвечать не решимся» (Некрасов, 1873, с. 27).

Как это ни покажется странным, но первоначально идея женского равноправия развивалась именно в границах семьи и основывалась на разделении домашних тягот между супругами. Чтобы «вооружить женщину гражданской равноправностью», необходимо было развить для начала семейное согласие между супругами, — во всяком случае, после языческого многоженства (точнее — двоеженства) и взамен свойственных прежнему, языческому быту похищений (умыканий) невест; исторически это было явление положительное. На роль семьи в постепенном развитии женского социального равенства указывали и историки западноевропейской цивилизации: средневековое общество во многом еще не современное общество, а *родство*, т. е. семья в широком смысле слова. Роль женщины тут исключительно важна, поскольку для большинства —

для младших членов она — мать. Русская история показывает твердый характер русской «матерой вдовы» — от княгини Ольги до былинной Амелфы Тимофеевны; под их рукой ходили такие мужи, как князь Святослав и Васька Буслаев.

Особое положение женщины (как и детей) в средневековом обществе всегда описывалось как социально неопределенное: не господин, не холоп — следовательно, никто. Неоднозначность положения в социальной иерархии определялась и отношением окружающих к человеку. Основное требование общественной морали: «Подражайте!» — развивало крайнюю неподвижность социальной и семейной жизни. Именно женщина, ограниченная традиционным бытовым окружением, особенно долго сохраняла в своей среде элементы язычества; против такой женщины («бабы потвореной») и борется церковь, именуя ее ведьмой. Наиболее естественное чувство — любовь — подавлялось особенно жестоко, браки не по материальному расчету почитались прямым распутством, а личностное отношение к человеку (современное представление о любви) воспринималось как слишком вызывающее проявление индивидуализма. С той же точки зрения оценивается и супружеская жизнь. «В древнерусском браке не пары подбирались по готовым чувствам и характерам, а характеры и чувства вырабатывались по подобранным парам» (Ключевский, 1990, с. 422). Человеческие характеры соединялись не по наличным индивидуальным признакам, нет: в совместной трудовой жизни вырабатывались общие для семейной пары свойства характера, т. е. способности к действию и к делу. Влияние церкви в таких установках весьма велико, женщина как воплощение дьявольских соблазнов стала навязчивой идеей монашествующего православия (хотя того беспредела в преследовании ведьм, как на Западе, у нас не было). Неуклонное требование обычая устранить индивидуальную, личную красоту, смыть «бесову печать» привлекательности отмечают иностранцы, бывавшие в России: выходя на люди, всякая женщина должна выкрасить зубы черной краской, посыпать лицо мукой, выкрасить щеки свекольным соком.

Воздержание и посты, сами по себе полезные, в их чрезмерности подавляли естественные чувства и обратным образом вызывали пороки, вплоть до преступлений, которых могло бы и не быть; приводили иногда к прямому исступлению духа, сурово каравшемуся. Только вдова и ведьма могли позволить себе относительную свободу — остаться женщиной как таковой.

Только совместно муж и жена составляют Дом. Без жены мужчина не является социально полноправным членом общества, он остает-

ся при другом, отцовском, Доме. Функции мужа и жены распределены согласно старинной правовой формуле: *слово и дело*. Последнее слово всегда остается за государем, но делом в доме занимается государыня (сударыня).

Что же касается воспитания детей — довольно суровыми, надо признать, методами, то и в этом Домострой не оригинален, ибо вся средневековая педагогика построена была на телесных наказаниях. Своеволие и дерзостное упрямство как проявления «нравственной свободы человека» можно было подавить только «нравственною уздою» (слова И. Е. Забелина). До конца XVII в. жизнь несовершеннолетнего не признавалась равнозначною жизни взрослого человека; своего ребенка можно было и убить, особенно если он посягал на жизнь или достоинство родителей; внебрачные дети вообще не находили никакой социальной защиты. Если учесть, что самые жестокие советы Домостроя относительно воспитания вынесены «из святых отец», византийская подоплека воспитательных методов станет ясной, на этом фоне гуманные черты самого Домостроя проявятся ярче. Рукой домовладыки, отца, взявшего розгу, двигала не личная озлобленность карающего праведника, а идея неотвратимости наказания за проступок, порок или за самое страшное преступление — лень и безделие. Воля старшего определялась правом вооружиться розгой (*жезлом*), а семейное начало воспитывало (в буквальном смысле *питало*) все направления социального поведения добра молодца.

Если воспользоваться современными понятиями науки об этапах развития личности, выяснится, что домашнее воспитание, описанное в Домострое, так или иначе исполняло две первые воспитательные функции: развивало возрастно-половые и индивидуальные свойства ребенка, т. е. вырабатывало *темперамент* и задатки, а затем устанавливало статус человека в обществе, наполняя его социальными «ролями» и ценностными ориентациями, т. е. формировало *характер*, создавая личность как воплощение определенного социального т и п а. Что же касается дальнейшего (человек как субъект деятельности, и т. п.), в Средние века было резко отрицательным отношение к воспитанию *творческих* возможностей человека, к соединению сознания и деятельности в синтезе различных его свойств. В конечном счете это и привело впоследствии к замене подобной педагогики, не подводившей человека к необходимому уровню интеллектуального образования. Средневековому обществу не нужны творческие индивидуальности, они представляют для него опасность.

СЛОВО И ДЕЛО

В описанном типе культуры утилитарное и духовное, представленные в существовании человека, нерасторжимо слиты. Каждое практическое действие, каждая вещь или мысль служили знаком выражения чего-то непостижимо глубинного, а потому и таинственно привлекательного. Пока в мастерстве существует «ручная работа» и особая неповторимость каждой отдельной вещи, такая вещь и создается не по шаблону на конвейере, она предстает как свое собственное «подражание» тому идеальному, что творится в мечте и сознается как образец. Она одухотворена изначально, а потому и ценна — любая плошка, с которой нелегко расстаться, потому что и она есть некий символ, знак нераскрытого *нечто*. Сегодня трудно представить подобное отношение к вещам и к жизни, согласно которому общество — это и есть государство, а каждый отдельный человек — тоже в своем роде общество (следовательно, и господарство). Нет никаких крайностей: ни индивидуальности отдельного лица, ни отвлеченности государства. Представлено состояние, между ними промежуточное: общество, которое воплощено как бы в отдельном человеке. Все тот же мир символических знаков. За каждым человеком скрывается божество (небесный покровитель), да каждая, самая ничтожная тряпка вещного мира может стать предметом поклонения. С нею связаны события прошлого, она была нужна, она помогала жить. И пускай в ней исчезла красота новой вещи, даже полезность целой вещи — все равно сохраняется в ней и третье качество той триединой сущности, что предстает как *истинность* именно этой вещи, во всей ее самобытности и незаменимости. Таков этот мир конкретного, за которым скрываются отвлеченные сущности идеально общего.

В этом находит свое отражение уважение к человеку, к труду, к нравственности, которые все вместе и равно — от Бога. И быт предстает как отражение бытия — не меньше; он и ценится за это — как воплощение высокой ценности Духа. В таких понятиях и воспитывался средневековый европеец, не только русский, но и русский также. На конкретных предметах быта. А в России «домашний быт народа составляет основной узел, по крайней мере в его уставах, порядках, в его нравственных началах кроются основы всего общественного строя земли» (Забелин, 1895, с. XII).

В дальнейшем мы увидим, в какой степени нравственные установки, собранные в Домострое, оказываются жизненными в современной русской ментальности. По-видимому, мало что сохранилось от тех

времен, во всяком случае в конкретном проявлении тех или иных черт характера или в отношении к нравственности. За последний век много чего сказано и славянофилами, и народниками, и марксистами, и нынешними демократами по поводу «домостроя»; повторять их слова не стоит. Но вот что интересно, так это мнение современного мистика, прозревшего истинный смысл Домостроя в той его редакции, которую верный сподвижник Ивана Грозного — протопоп Сильвестр — создал в поучение сыну своему. И вот это мнение.

«В XVI веке Сильвестр сделал попытку, значение которой не вполне осознано до сих пор. „Домострой“ есть попытка создания грандиозного религиозно-нравственного кодекса, который должен был установить и внедрить в жизнь именно идеалы мирской, семейной, общественной нравственности. Задача колоссальная: ее масштабы сопоставимы с тем, что осуществил для своего народа и культуры Конфуций. Очень легко, конечно, свалить неудачу на несоответствие масштаба личности Сильвестра масштабу таких задач. Но ведь можно вывернуть этот вопрос и наизнанку: не потому ли именно такой человек взялся за такую задачу, что малый масштаб личности не давал ему понять ни грандиозности задачи, ни ее неосуществимости на той ступени культурного и религиозного развития? Не потому ли в средневековой России ни один действительно великий духовно человек не дерзнул приблизиться к подобной задаче, что именно духовная зоркость и мудрость не могла не подсказать ему ее преждевременность? — Сильвестру, как известно, удалось сложить довольно плотно сколоченную, крепкую на вид совершенно плоскую систему, поражающую своей безблагодатностью. Ни размаха, отмечающего все, вдохновляемое демиургом; ни духовной красоты, лишенной которой не может быть ни одна инвольтация Навны; ни огненности, веющей в творениях, внушенных инстанциями христианского трансмифа. Совсем другой дух: безмерно самонадеянный, навязчиво-требовательный, самовлюбленно-доктринерский, ханжески прикрывающий идеал общественной неподвижности личиной богоугодного укрепления общественной гармонии, — гармонии, которой в реальной жизни не было и помину. В последующие эпохи мы еще не раз встретимся — совсем в других произведениях, в других доктринах — с этим тяжеловесным, приземистым, волевым духом: духом демона государственности» (Андреев, 1991, с. 135–136).

Демон государственности парил над русским обществом XVI в., постепенно прибирая под свою власть все, традиционные для русского сознания, формы социальности. И уж позже, «в последующие эпохи», действительно, смешно говорить о сохранении «русскости» в тех

проявлениях человеческой жизнедеятельности, которые пришли на смену Дому. Но одновременно — становится ясной суть старого Дома как выразителя народной ментальности: телесно-земное, деловое, хозяйски-трудовое в своей основе предприятие, только внешне, чуть-чуть освещенное идеей благодати.

ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ

Сохранилось много записей иностранцев, посетивших Московскую Русь в XVI–XVII вв. Их наблюдения отчасти совпадают с данными Домостроя и памятниками его круга, но чаще противоречат им. Очень мало хорошего увидели иноземцы в холодной и варварской России. Славянские и русские писатели: Юрий Крижанич, Иван Посошков, князь Щербатов и другие — показали пристрастность таких свидетельств, их намеренные преувеличения. Порицанию подвергались *те же самые недостатки*, которыми грешили и европейцы, но *в другом роде*.

Самые удивительные вещи можно узнать из записей путников. Русские стараются много спать, чтобы ненароком не согрешить; им свойствен «страшный разгул» на Масленицу, чрезмерное питие, опаивание гостей как проявление высшего гостеприимства; они удивительно выносливы и могут целый день простоять церковную службу («ноги у них из железа, ни у кого нет подагры» — подагра не от чрезмерного ли пития?); они не воспитывают своих детей, так что те вырастают в полной распущенности («нередко женщину познают раньше, чем грамоту»); «отцов уважают мало — матерей едва ли уважают вообще»; женщина находится в домашнем рабстве, и «все московиты, от больших до малых, имеют пятый темперамент, а именно коварство: ни одному чужеземцу ни о каком предмете ничего не сообщают ни хорошего ни дурного и никто из них ничего не говорил, кроме слова „не знаю" — даже дети».

Даже одежда московитов такова, что в ней невозможно ходить, не то что работать; они плохие портные, еда у них отвратительна («они наслаждаются, поедая грубые блюда и вонючую рыбу», которая «мерзко воняет» — о селедке), напитки крепкие, походка смешная. Во время еды ведут себя странно, «проявляют действие пищи и кверху и книзу», бездельничают, в торговле норовят надуть (забавное замечание со стороны купца). Судя по репликам русских людей, которые не подозревавшие подвоха иноземцы записали в свои словари-разговорники, и русские о своих иностранных гостях думали *то же самое*, но выражали чувства свои резче.

Тут важно только одно: замечаний удостоились поверхностные особенности быта, конечно же отличавшиеся от западноевропейского. И русских купцов поражало в Европе то, что «моются мало да не в банях — поливают себя из лохани», а уж едят…

О «веселии пити» интересно замечание москвича, путешествовавшего тогда же по Европе: например, немцы «народ дохтуроватый, а пьют вельми зело». «Вельми зело» указывает на некоторую степень изумления: вероятно, в Москве пили или только «вельми», или только «зело» — в Германии «и вельми и зело», а в Англии напивались так, что их с трудом выносили из-за стола.То же и относительно всяческих ассамблей петровского времени, которые якобы облагораживали русские обычаи: «Нужно еще доказать, что принудительное спаивание сивухой — всех, в том числе и женщин [которые, согласно Домострою, до рождения всех детей, то есть до почтенного возраста, пить *не должны*. — *В. К.*], было каким бы то ни было прогрессом по сравнению хотя бы с московскими теремами — где москвички, впрочем, взаперти не сидели — ибо **не могли сидеть**: московские дворяне все время были в служебных разъездах, и домами управляли их жены. Отмена медвежьей травли и кулачного боя? Удовольствия, конечно, грубоватые, но чем лучше них нынешние бои быков в Испании или профессиональный бокс в Америке?» (Солоневич, 1991, с. 436–438) (перечисляются и другие «прогрессивные» нововведения Петра на фоне «домостроевских ухваток»). В России запой — не порочность воли, а «неудержимая потребность огорченной души», — сказывал по свежей памяти Салтыков-Щедрин, и уж огорчениев-то у московских дворян было предостаточно.

О ментальности здесь материала немного, пожалуй, только одно. Иностранцев поражает, что русский мужик сеет не всякое лето: ленив. Объяснение просто: прошлым годом хороший был урожай, на три лета хватит с избытком, можно чем другим заняться, а землица-матушка пусть отдохнет.

ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ

Идеализированный образ средневекового человека не создается в литературе и не нормируется в законе. Он следует традиции, в которой уже сложился тип народной жизни. Вступая в новые обстоятельства жизни, сталкиваясь с необычными положениями или неизвестными событиями, этот тип должен был проявить себя в зависимости от своей нравственной позиции — через действие или деяние, «не образом, но делы!» Такой тип и оценивался, не по лику, не по

внутренним своим признакам, а по исполненному делу — по функции его. Отвлеченные силы добра и зла материализовались в самом человеке, и тяжкий жизненный путь состоял в том, чтобы «тянуть человека от зла к добру», уча добродетели подобием, в сопереживании с образцами. Но в каждом развороте событий для безмерно сложной и бесконечно грешной человеческой личности всегда характерны признаки: верность, мужество, мудрость и прочие (Лихачев, 1958, с. 45 и след.).

На основе многих древнерусских источников типичный портрет средневекового человека, его душевный мир рисуются следующим образом:

«Человек „самовластен" — своей волей совершает поступки, ведущие к добру или злу, к правде или неправде;

именно „деяния" определяют положительную или отрицательную оценку данной человеческой личности;

из всех свойств человека самым ценным признается ум („разум", „смысл") — он лучше видит, чем зрение, лучше слышит, чем слух;

вместе со словом разум отличает человека от животного, ум следует развивать „наказанием" (учением), а словом надо пользоваться с осторожностью, помня его силу, которая может быть и полезна, и вредна человеку;

труд — основа жизни („праздный да не яст"), отсюда резкое осуждение лени, праздности, пьянства — всего, что отвлекает от труда;

человек обязан уметь владеть собою, быть искренним, нелицеприятным в отношениях с окружающими, помогать каждому, кто нуждается в помощи, не рассчитывая, достоин ли тот ее.

Все „страсти", нарушающие эти нормы человеческого поведения, глубоко анализируются с точки зрения их вредного воздействия и на самого человека, и на его ближних» (Адрианова-Перетц, 1972, с. 45).

В этом перечне все элементы семантического треугольника, средневекового идеала Троицы: *ум, слово, дело-вещь*. Их соотношение не меняется само по себе, но постоянно осмысляется с различных точек зрения: то со стороны вещи (*труд*), то с точки зрения слова, то с позиции разума (идеи). Совмещенная ценность всех трех — в их единстве, а постоянная замена одного другим, в том или ином, рассмотренном исследовательницей, тексте весьма знаменательна. Это замена действительности реальностью — создание символа: одно понимается через другое с тем, чтобы уяснить себе высший смысл как вещи, так и ее идеи.

Тексты XVI в., и Домострой среди них, отражают процесс идеации в слове; новое время заставляет искать и в слове — новые признаки, и новые мысли также (Колесов, 2000, с. 83–106).

ГЛАВА ВТОРАЯ



ЛИХО И БЕДА

Древнерусская мысль усиленно работала над вопросами нравственно-религиозного порядка, над дисциплиной совести и воли, над покорением ума в послушании вере, над тем, что считалось спасением души. Но она пренебрегала условиями земного существования, видя в нем законное царство судьбы и греха, и потому с бессильною покорностью отдавала его на произвол грубого инстинкта.

Василий Ключевский

СТРАШНЫЙ МИР

Тяжелая жизнь в родовом обществе сменилась мукой и тяготами феодального быта. Однако появились и какие-то отличия, и эти отличия для своих обозначений породили множество слов, которых прежде не было (или они употреблялись в другом значении). Ответ души человеческой на удары судьбы, на горести жизни, на гнет содержится в словах, которые дошли до нас из глубины времен.

Начнем с простого перечисления древнейших из них, перелистав огромный «Успенский сборник», переписанный в конце XII или в на-чале XIII в., еще до татарского нашествия, который сохранил нам множество самых разных, переводных и оригинальных, текстов. Возьмем их все вместе, пока не делая разницы между русскими и переводными, между поучениями и житиями. Вот как расположены в отношении друг к другу интересующие нас слова (ниже они приводятся без указания источника).

Пакость и д е т от бесов, сатаны, врага, неприязни, нечистых. лукавых и злых, они ее т в о р я т, «пакоствуют», так же как они и руками «поганьского князя дѣют пакости хрьстианомъ»; святой может р а з р е ш и т ь от пакости, т. е. освободить от нее, как разрешает от пакости беса Феодосий Печерский, как разрешают от нее мощи святых мучеников Бориса и Глеба; когда везли их святую раку, «идяху бес пакости, тъкмо отъ людии тѣснота бяше» (25г), — в подобном отрицании выявляется сущность пакости. Пакость — это вред, который наносят враждебные силы.

Напасть также находит, нападает по злым козням вражьей силы. но это, в отличие от пакости, уже не случайное мелкое хулиганство или озорство, которое в полумраке кельи может и померещиться; это не озорство пакостника-беса, который мелкими проделками смущает душу подвижника, а нечто гораздо более существенное: заточение в темницу,

преследование, болезнь и все остальное, с чем всякий день может столкнуться средневековый человек, раз и навсегда напуганный внешней силою. Напасть содержит в себе все, но кроме «конечной неприятности», кроме смерти, тогда как *пагуба* завершается смертельным исходом, будь это голод, мор, стихии или потоп, землетрясение или затмение солнца, болезнь или смерть. «Яко широкъ путь, вводяй в пагубу», – эти слова Христа из Нагорной проповеди знают уже на Руси, но в греческом оригинале *пагуба* это ’απώλεια ‘разрушение, уничтожение, конечная гибель’; потому и находим мы в других текстах славянского перевода заменяющее его слово *гыбѣль*. Согласно афоризмам «Изборника» 1076 г., *пагубу* человеку приносят пьянство, ложь и татьба, а значит, человек сам вводит себя в смертный гибельный грех, готовя свою погибель.

Если *пакость* творят и деют, но от нее могут при случае и освободить, а *напасть* нападает, и от нее, если возможно, избавляют, то *пагуба* находит неотвратимо («найдеть на ны»), ее воспринимают сердцем и душою, самым нутром своим, горячо и страстно, потому что никакого спасения нет от пагубы; ее сравнивают с татьбой или ратью (с кражей или войной), перед которыми человек бессилен. Это и смерть, и гонения, и злоба. Напасть налетает со стороны, извне, из чужедальних пределов, и человеку остается ее пережить, перестрадать, ощутить ее силу, неотвратимость беды, которая давит и гнет. Пагуба сильнее напасти: ее неизбежность решает всё.

Так в отдельных словах, уточнявших друт друга, в сознании происходило постепенное усиление качеств несчастья, налетавшего со стороны: от бытовой пакости через житейскую напасть к душевной и всеконечной пагубе. Пакость возвращается *пакы и пакы*, т. е. снова и снова: «се бо пакы бысть пакость творящимъ бѣсомъ» (38в); напасть налетает стремительно и крепко держит, пока не избавишься от нее с помощью доброй силы; но пагуба… Пагуба готовится исподволь, и жертва всегда заранее видит свой конец — и ясно и отчетливо. *Пакость* сопровождается скорбью (от пакостей и скорбей освобождается тот, кто обратится к святому заступнику), *напасть* — печалью (от печали и напасти избавляет заступник), *пагуба* же не сочетается в сознании ни с каким личным переживанием, ибо подобного переживания нет — это просто конец. Пакость всегда конкретна, поскольку она является результатом данного конкретного действия, а напасть всегда связана с указанием на некие множества: *всякая напасть*, *многие напасти*, *такие напасти* («сими напастьми»). *Пакость* множественна, *напасть* собирательна, *пагуба* всегда единственна, особенная и лично своя, несмотря на множество проявлений, в каких воз-

никает она между всеми; ее уникальность состоит в конечном исходе. *Пакости* делают мелкие бесы, *напасти* насылает дьявол, а *пагуба* в конечном счете исходит от Бога, хотя орудием наказания может стать всё что угодно. Четкая иерархия несчастий со временем ясно отложилась в сознании: мелкая пакость, злая напасть и всеконечная пагуба. Отдаленным эхом прошлых переживаний звучит современное прилагательное: *пакостный* — отвратительный, но *пагубный* — губительный; *напастного* нет теперь, но раньше встречался — 'искусительный', проверяющий душу на прочность. Тонкая нить семантического развития идет от конкретного смысла в слове *пакостный* через некоторое отвлечение признака в слове *напастный* до полной абстрактности в слове *пагубный*, после которой предшествующие ступени отвлечения признака оказываются уже просто неважными. Их можно убрать, их можно забыть, но — не избыть.

Бѣда в этом ряду — самое общее слово: это и напасть и пагуба вместе, нечто трагичное, связанное со злом вообще, как правило, в отношении к невинным (заключение в темницу, неправедное гонение, неожиданное преследование): «Бѣды от разбойникъ, бѣды въ мори, бѣды въ рѣкахъ, бѣды от лѣжи братии, въ трудѣхъ и подвижениихъ» (108б) — этот горестный список можно продолжить другим переводом из того же послания апостола Павла: «Бѣды от роду, бѣды от языкъ, бѣды в градѣ, бѣды в пустыни...» (ЧНЗ, 120в) — во всех этих случаях в греческом тексте стоит слово κίνδυνος — 'опасность', которая требует решительной борьбы, и в современных переводах Евангелия слово *опасность* здесь как раз и употребляется. *Пакость* — вред, а *беда* — опасность, и в самом перечне возможных бед выступает мысль о непредсказуемости стихии; это — удар судьбы, прорыв благополучия. *Беда* наступает, приходит в свой час, ее приемлют, в нее впадают, ее имеют, ее можно и видеть, и ощущать, но самое главное, что необходимо иметь в беде, — это терпение. Сочетание «бѣды и напасти» часто встречается в текстах, «бѣды и пагубы» — нет, поскольку пагуба всегда единственна. Беда как будто и есть пагуба, однако ее можно *по-бѣдити*, тогда как пагуба неодолима и сама погубляет все с корнем. Утратив *бѣдою* ногу, можно наставить деревяшку и ходить на ней *по бѣдѣ* (21а), «да не... похваляться тобою злии дуси, яко побѣдивъше тя и бѣду на тя створыше (пакость бесовскую)» (44в). Злые духи, бесы пронырливые, побеждают человека бедою, да и сама беда возникает в результате поражения в единоборстве. Беда активна, исход борьбы со злой силой не всегда ясен, тем не менее супротивнику всегда можно противопоставить

свой ум, свою силу, свое добро — свою удачу, в конце концов. Если пакость творят, напасть нападает сама, а пагуба находит на нас, то беда просто существует, бывает, случается («она же суща въ такой бѣдѣ», 23а), она разлита повсюду, и нужно ее сторониться.

Именно тут и возникает переход к обозначению словом *туга* и *тужити*: т у ж и т тот, с кем случилась *беда*, «и онѣма ту пребывацема въ печали и тузѣ» (23б), «въ тузѣ и печали удрученъмъ сердцьмь» (10г) — по случаю смерти брата. Это переживание своей беды или беды близких, круг которых постоянно расширяется. В этом и заключается близость слов *бѣда* и *туга* друг к другу: внешнее давление на человека и возникающая в результате этого *печаль* (но все же не *скорбь*, потому что и *беда* скорее *напасть*, чем *пакость*).

Все эти иллюстрации, приведенные пока в общем виде, наталкивают на вывод, из которого мы и будем исходить как из предварительного предположения.

Иерархичность прямого ряда обозначений: *пакость — напасть — пагуба* — в древнерусских книжных текстах сложилась вполне определенно. Однако этот ряд, подтверждаемый и параллельными их соотношениями, и последующим развитием соответствующих понятий в русском языке, не является собственно русским. Это — законченная градация христианского типа, которая медленно, но твердо и властно вкладывается в сознание славян новой для них идеологией. Общий смысл всех трех слов достаточно выразителен и связан с глаголом ‘губить, сгибать, ломать’. Слова имеют несомненно глагольное происхождение, на это указывает наличие при них приставок (кроме, может быть, слова *пагуба* — самого древнего из них). Форма этих слов доказывает их вторичность в славянском языке.

Бѣда в отношении к этому ряду стоит как бы в стороне. Значения всех трех слов отчасти пересекаются со значениями слова *беда*; все время, от текста к тексту, чувствуется несомненная связь этого слова-понятия и с напастью, и с пагубой, да в конечном счете и с пакостью, однако четкой линии взаимных отношений, образного наложения их друг на друга нет; или они ускользают от внимания исследователя, как бы оказываясь в подтексте суждений о беде. Понятие «беда» то расширяется, включая в себя сопредельные области смысла несчастья и горя, то сужается до размеров одного из них — пакости, или пагубы, или напасти. Есть еще одно отличие от христианского ряда понятий: *беду*, безусловно, переживают, но в беде и действуют. *Беда* — преимущественно русское слово, которое своей исходной многозначностью часто попросту перекрывает аналитиче-

скую последовательность книжного ряда слов, включая в объем своего понятия все, что может случиться с человеком в этой нелегкой жизни.

Из этого можно заключить, что именно слово *беда* и содержит в себе исходное представление о напасти и пакости в том виде, как их воспринимали славяне-язычники. Такое предположение нужно проверить на материале древнерусских текстов, которые нам доступны, но вначале отметим еще одно слово, которое возникает, как только речь заходит о бедах. В тексте «Жития Феодосия Печерского», которое мы частв цитировали из «Успенского сборника», есть слово *нужа*, которое, несмотря на некоторые совпадения со значением слова *беда*, обладает особым, своим значением: это — 'понуждение, принуждение' к какому-то действию, которое в конце концов может обернуться и бедою, и чьим-то переживанием. Отрока Феодосия Антоний скрыл в пещере и не хочет показать его матери — здесь речь идет «о нуже старьца сего» (32в), о его понуждении. Захотел Феодосий расширить свой монастырь многими кельями, потому что «нужа быша» (46в) — настала необходимость. Однако никакой трагической безысходности в подобной *нуже* никогда нет, неведомая человеку сила заставляет его поступать так, а не иначе: это также можно понять как беду, хотя такую беду вполне можно снести.

Так, незаметно для себя, вошли мы в круг представлений, чрезвычайно важных и для славянина-язычника, и для средневекового человека, представлений о судьбе или доле, какая отмерена, каждому суждена и неотвратимо наступит. Подобные представления, разумеется, не новость, еще и сегодня в поэтическом тексте мы встречаем его отголоски. Однако что важно для нас в данном случае — установить историческую последовательность в формировании таких представлений, в тех, разумеется, пределах, какие доступны нашему источнику — языку. Устрашающий человека мир и вера его в высокую силу, способную уберечь от беды и напасти, — также хорошо известные обстоятельства жизни и психологии человека Средних веков. Однако и тут нам в первую очередь важно понять внутренние основания в развитии таких представлений: что пришло из язычества, что — уже из христианства, что — свое, что было заимствовано из чужих культур и, сплавленное с собственными воззрениями, стало чертой социальной психологии русского народа. Была ли какая-то логика в развитии понятия о судьбе, да и знали ли вообще древние наши предки столь отвлеченное свойство, какою предстает сегодня перед нами Судьба?

Если *напасть* н а х о д и т и сама по себе является деянием, то *пакость* — результат подобного деяния. Слово само по себе новое, прежде восточные славяне предпочитали говорить, по-видимому, о *проказе*. В 945 г., в договоре князя Игоря с греками, встречаются оба эти слова — книжное и народное: коли «воюють въ странѣ Корсуньстѣи, и велимъ князю русскому да ихъ не почаеть (не ожидает) в п а к о с т ь странѣ его; ци аще ключится п р о к а з а никака от грекъ, сущихъ подъ властью царства нашего, да не имать власти казнити я̀, но повелѣньемъ царства нашего» (Лавр. лет., 13), т. е. если крымские греки совершат проказу русским — русский князь не казнит их, ибо это все же не пакость, а отдаст византийскому императору на суд и расправу. *Пакость*, как можно понять, намеренный вред, а *проказа* — хитрость и вред, но совершенные, может быть, и случайно. *Пакостник* и *проказник* еще и в современном сознании различаются тем же признаком: намеренность или ненамеренность действий. Древнему славянину намеренность хитрости казалась исключительным свойством, но новые феодальные отношения рождали потребность в слове, которое выражало бы вредоносность подобной хитрости, ее злобную преднамеренность.

Однако пакость еще и обида (ʼαδικία) — ‘насилие, несправедливость, урон’ (Михайлов, 1912, с. 130); *пакостить* — обижать, наносить вред. «Всякое чресъ мѣру пакостьно» (Пчела, 140), потому что «бѣ имъ въ томъ пакость» (Ипат. лет., 326). Последовательно по всему переводу «Пандектов» русскому слову *пакость* в болгарской редакции соответствует слово *врѣдъ*, ср. «пакы треми винами всяческую пакость в тщету души приносить» (Пандекты, 103) — *врѣдъ*. Здесь пакость также принимают или творят, т. е. сама по себе пакость в представлении о ней пока амбивалентна: в отношениях между людьми она стоит как бы между ними, образно выражая сущность их отношений, воплощая представления о возможном вреде со стороны другого. Однако в болгарском варианте этому всегда соответствуют *врѣдится* или *врѣдъ творитъ*, а «собѣ сотвориша пакость» — *повредиши*. Когда ты богохульствуешь, *«не оному пакоствуешь, но собѣ*. Разумъ явление *пакостьное*» (там же, 160б) — и снова поправляет болгарский редактор: *вредное*. И наоборот, каждый раз, когда следует употребить слово *вред*, русский переводчик предпочитает ему *пакость*; в афоризмах «Пчелы»: от оскомины — пакость зубам, игумен Даниил говорит о воде, которая не делает пакости чреву; пускаясь в путь, он же отмечает, что «проидохомъ мѣста та страшная съ вои царскими без страха и безъ пакости» (Иг. Даниил, 93) — без всякого вреда и ущерба в сопровождении воинов короля — крестоносцев прошли места разбойные, ибо только с большой дружиной «могохомъ пройти бес пакости мѣсто

то страшное» (69). Противоположность русского *пакость* болгарскому *врѣдъ* не случайна, потому что в тех случаях, когда и русский переводчик говорит о вреде, для него это просто рана (*веред*), *вредити* и проч. В болгарском им соответствуют *гной*, *язва*, *бранити* и др.

Поразительно не то, что славянское слово *пакость* однозначно и прямо соответствует одному и тому же греческому корню; а то, что и в славянском языке *пакость* выражает понятие столь же собирательное, как и «вред», но выражает вместе с тем и конкретно проказу, и обиду, и самый вред. *Про-каз-а* то же, что *ис-чез-новение* (общий корень), *обида* связана с *бедою*, *вредъ* или *вередъ* — разрушает и п о р т и т. Все это — слишком конкретные проявления пакости, потому что и сама по себе *па-кость* — то, что осуждается, а *пак-ость* — превратность, то, что возвращается снова (*пакы и пакы*).

Конечным движением аналитической мысли было представление о гибели, погублении, пагубе. Пакость приводит к гибели, поскольку и сама она — некая форма беды. «До коньца от напасти зълы погибнути» (Син. патерик, 155)— такова перспектива всякого действия, в основе которого — вред и вражда.

Пагуба также заменяет множество греческих слов, смысл которых состоит в указании на конкретные формы разрушения и гибели: простое разрушение (’απώλεια) или истребление (διαφθορά), уничтожение (καταφθορά) полное разрушение (’αναίρεσις), чума или бич (’όλεθρος), поветрие или зараза (λοιμός) или даже ущерб (’αφανισμος), иногда и отрава (φθόρια), но всегда это тьма и мрак (χάος). Все перечисленное и есть *пагуба*. Кажется совершенно ясным книжное происхождение данного слова: слишком отвлеченно оно по смыслу в отношении к греческимэквивалентам, слишком общо в выражении разных источников гибели человека. Такое отношение к пагубе свойственно именно христианским писателям, стремившимся обобщить в слове всякие формы отрицательного движения жизненных сил.

Народное представление о всеконечной погибели было иным, и это ясно уже из летописных текстов, в которых слову *пагуба* соответствует безликое *зълоба*, но наряду с тем встречаются и другие: *погибель* (если речь идет об отдельном лице), *погубление* (если говорится о насильственной смерти), *погыбение* (если нужно сообщить о пленении или разрушении). Важно и то, что слово *пагуба* не связано с нравственно-этической оценкой действия — верный знак того, что оно вторично, и в древнерусских тектах семантически совпало еще не окончательно с древними славянскими именами, обозначавшими то же состояние (Михайловская, 1980, с. 70–72).

Слово *пагуба* в славянских переводах особенно охотно замещает многочисленные греческие глаголы, выражающие идею всеконечной погибели. Да и само славянское слово, образованное от глагольного корня, обозначает все-таки действие, в результате которого наступает гибель. Это *па-* когда-то и означало: «после» такого-то действия, «за» ним, как его следствие. Если сравнить переводные тексты с теми греческими словами, которым соответствуют славянские *пагуба* и *погубить*, станет ясно, что *погубить* значит 'ухудшить, разрушить, прекратить, уничтожить, довести до смерти посредством осады, нападения, мора, чумы, поветрия, заразы, отравы' и т. д., — всем тем, что могла предложить человеку средневековая техника уничтожения. Враг избирает средство уничтожения, но само по себе это средство — приходит извне, враждебными силами мира дано уже готовым. Первоначально, в ранних славянских переводах, это слово и выражало представление о конкретных формах гибели, разложения, рассыпания и даже истления, как ясно это из многих толкований (например, в переводе «Толкований на псалтирь» Феодорита Киррского, XI в.); оно вовсе не было словом с привычным теперь отвлеченным значением, которое обобщенно стало обозначать безличные таинственные силы, способствующие погибели. В славянских, а затем и в русских переводах характер «гибели» и «пагубы» определяется весьма конкретно: пьянство губит человека, пахарь губит непосильной работой своего вола, разбойники — окрестных жителей, воины — осажденные ими города, «жены погубляють чинъ свой» (Отв. Ио., 5) и т. д. И лишь в текстах с XIII в. уже можно предполагать отвлеченное значение глагола. В сказании о «нахождении» Батыя говорится, например, что поганые погубляют множество, а Серапион Владимирский призывает современников: «Братия, не погубите величая нашего» (Серапион, 5). Не определяется ли конкретность значений глагольной формы особым значением глагола в высказывании? Он ведь и должен выражать конкретность новой мысли, которую излагают в конкретном предложении.

Оказывается — нет, и слово *пагуба* в ранних текстах имеет вполне определенный, всегда конкретный смысл: что-то известное, что вызывает трагические последствия «И рѣша к собѣ: — Поидемъ къ царю Соломону, скажемъ пагубу нашю» (Соломон, 53), т. е. сообщим о нашей беде. Но пагубой может быть и просто ненасытное чрево и вообще всякое нарушение цельности чего-то, как в законах «Правды Русской», в которых *пагуба* понимается как убыток, ущерб, вполне конкретный и притом материальный: коли испортил — «переди пагубу исплатить» (Правда Русская, 55). Пагуба хозяину — это и потрава, и под-

жог, и бегство холопа. Пагуба здесь вполне материальна. Лишь в церковных текстах того времени возникает переносный смысл слова: Владимир «исторгъ от пагубы идолослужения» всех славян (Иларион, 195б); но только с XII в. вдруг оказывается, что слово *пагуба* стало именно тем отвлеченным выражением всякой гибели, которым так злоупотребляли впоследствии средневековые писатели: «Их же конець, сѣтная пагуба» (Клим, 109), «пагуба неизреченная» (Флавий, 51), «на пагубы своея души» (Устав Л., 318). «Душевная пагуба» (Посл. Ио., 185) — та же погибель, иначе и быть не может, потому что в отношении к личности всякая пагуба становится погибелью. Потребность в слове *погибель* и во многих других суффиксальных именах с тем же значением вызвана постепенной дифференциацией смыслов, прежде общего и безликого представления о пагубе. *Пагуба* ведь то же, что и *побѣда* — то, что приходит «после», в данном случае — после гибели. В русском переводе «Пандектов» высокое по стилю слово *пагуба* (оно архаично и потому стало таковым по контрасту со многими новыми словами) в поздних списках и в болгарской редакции постоянно заменяется другими словами: *погибель* (даже *погибель души*), *погубление*, *падение*, *повреждение*. В начале XIII в. в «Печерском патерике» предпочтение уже отдается слову *погибель*: «яко приспѣ день погибели его» (Печ. патерик, 136, и др.); ученики, избрав себе учителя «по своему хотѣнию, убо таковии с брега *в глубокыя погибели* шествують» (Пандекты, 273), в болгарском — *мѣстѣхъ губительныхъ*.

Постепенно между отвлеченной и высокой по смыслу и стилю всеконечной *пагубой* и глубокой *погибелью* возникает семантическое расхождение, которое со временем все увеличивается, образуя идеологическую противоположность, причем совершенно ясно, что *погибель* — скончание тела, а *пагуба* — гибель души. Другое отличие между словами, издавна получившими специализацию в выражении христианских представлений о человеке, заключается в том, что *пагуба* — это слиянность действия и результата, тогда как *погибель* выражает лишь результат гибельного действия.

Таким образом, выясняется, что отвлеченное представление о пагубе не связано с воздействием семантики греческих слов и действительно возникает уже на славянской почве, культивируясь в книжной среде. Происходит это на основе смыслового отталкивания от идеи погибели, которая, в свою очередь, несколько выше, торжественнее, сильнее, чем просто гибель. Контраст слов, возникавших в процессе необходимых дифференциаций в понятиях и представлениях о смысле погибели и дававших словесные знаки для дальнейшего постижения сути

явлений, порождал и различие в значениях. Книжники сразу же этим воспользовались, включив каждое из приведенных слов в иерархический ряд христианских понятий о гибели и уничтожении: *пагуба — погибель — гибель*.

В 1071 г. пришел в Киев волхв, говорил, прельщенный бесом, будто на пятое лето потечет Днепр вспять, а все земли переместятся, какая куда: греческая заменит русскую, а русская — греческую. И случилось, подсмеивается летописец, такое: «Его же невѣгласи послушаху, вѣрнии же насмѣхаются, глаголюще ему: — Бѣсъ тобою играеть на пагубу тобѣ! — се же и бысть ему: въ едину бо нощь бысть без вѣсти» (Лавр. лет., 59), сам пропал бесследно, а *невегласи* — невежды язычники посрамлены: зачем верили волхву? Не пошел Днепр вспять, и земля осталась на месте. Вот как вводят «бѣси во зло» — это и есть пагуба. И позже подобные волхвы, предсказывая будущее, сами своей судьбы не ведали: «и тако погыбнуста наущеньемь бѣсовьскым, инѣмъ вѣдуще, а своее пагубы не вѣдуче» (там же, 60). Пагуба не просто гибель, но то, что за нею и что страшнее: посрамление и позор. О том же говорит и некий Яков в послании своему князю: «как бы, княже, не поползнутися тебе в пагубу и в смерть» (Посл. Якова, 190) — потому что пагуба больше простой смерти, это — гибель души. *Пагуба*, между прочим, соответствует и греч. πτῶσις т. е. не просто ‘падение’, но и ‘падеж’, и ‘гибель’, и ‘упадок’. Слитность всех этих значений сознавалась довольно долго в границах одного книжного слова *пагуба*, а позже в каждом конкретном тексте всегда проявлялась одним из значений слова.

Слово *пагуба* (как высшая форма падения) навсегда ушло из разговорного языка, но слова *гибель* и *погибель* остались. В «Повести о разорении Рязани Батыем» находим только эти слова: «Видя… великую конечную гибель грѣх ради наших» (Батый, 192), «кто убо не восплачется толикаа погибели» (там же, 194), «да бых не видел смерти вашея, а своея погибели» (там же, 196), и др. *Погибель* и есть конечная гибель, смерть, исчезновение, потому что *погибель* — то, что остается после гибели. Что же касается слова *пагуба*, то оно окончательно становится обозначением, выражающим духовное падение. Когда человек похваляется, это плохо: «А всегда гнило слово похвальное, похвала живетъ человеку пагуба» (Горе, 38). Не просто *вред*, но и не только *проказа*, которые связаны скорее с повреждением тела и плоти. *Пагубный* — губительный. Крайний предел гибели, гибель души.

Конечно, при особой фантазии и такое понятие о всеконечной погибели, которая неизбежно ожидает всякого человека, можно было бы счесть за представление о судьбе. Однако это представление вырисовы-

вается лишь в узких пределах христианской идеологии, несомненно, связано с влиянием византийской книжной культуры. Опорным славянским представлением, на которое накладывалось это новое понятие, являлось внешне конкретное представление о беде. Напасть и погибель — обычное физическое страдание, которое нападает на человека со стороны, извне и на какое-то время сгибает его. Беда. Но как после гибели человека наступает *по-гибель*, так и беда может вполне завершиться *победой*.

БЕДА И ПОБЕДА

И что такое, наконец, самое это слово: победить?
Михаил Салтыков-Щедрин

Исконный смысл корня *бѣд-а*, образованного от глагольной основы, — 'принуждать, заставлять'; прочие значения слова, какие известны славянским языкам, являются вторичными, в том числе — 'несчастье, бедность, нужда, неприятность', в украинском также и 'бес', потому что и *бес* — одного корня с *бедою*, бес и есть носитель всяческих бед; потому беда и понимается как неминучая. В этом смысле беда противоположна воле, которая всегда соотносится с благой силой светлого Бога; воля не заставляет, а ведет, ей следуют, а не покоряются.

Любопытно также соответствие славянского слова *бѣда* многим греческим словам. Это верный знак того, что смысл славянского слова всегда определялся конкретным словесным окружением. Ἀνάγκη — 'необходимость, неизбежность', также 'предопределение, судьба, рок', еще и 'закономерность', но прежде всего — 'страдание, мука, пытка'. И в греческом слове смысл указывает на давление внешних обстоятельств, их предопределенность и внутреннее переживание этой беды человеком.

Ἀτυχία просто 'несчастье или преступление'; βάσανος 'испытание, мучение'; κίνδυνος — 'опасность или смелый поступок в минуту опасности'; κλάστις — очень конкретно и поучительно — 'бич, кнут', а также и наносимая им 'рана, язва'; πράγματα — 'обстоятельства', обычно неблагоприятные, но еще и 'беспокойство, тяготы', а с другой стороны, 'козни и интриги'; συμφορά, пожалуй, самое распространенное слово при переводе славянского *бѣда*, означает 'случайность, стечение обстоятельств', 'несчастье и беда' в самом широком смысле; χρεία

'нужда, необходимость', а также 'недостаток, отсутствие' чего-то. На основе сопоставлений с греченскими словами ясно, что *бѣда* — это либо н у ж д а, которая давит и тяготит, либо с у д ь б а, которая заранее предопределена, либо о п а с н о с т ь, которая грозит человеку и в конечном счете также связана с его судьбой; опасность тяготы, определяемая судьбою, — вот что такое *бѣда*. «Егда есмы въ бѣдѣ (εν 'ατυχία), да призовемъ умъ на помощь» (Пчела, 179). Как будто ум может что-то предпринять против судьбы!

Русскому слову *бѣда* в болгарском переводе «Пандектов» соответствуют *нужда* (чаще всего), *грѣхъ* или *зло*, *врѣдъ* или *потрѣба*; *неволя*, *нужда*, *потреба* соотносятся с русской *бедою* и в переводах «Апостола» и «Псалтири» (Jagič, 1913, S. 85, 90). *Пакость* и *напасть* — всего лишь проявления беды, и это всегда чувствует славянский переводчик. «Не пакости мужу, в бѣдѣ сущу», — говорит Менандр (11). Все эти различия и характерные подробности исчезают в русском восприятии беды: *беда* понимается слитно как общее напряжение духа и плоти, как ответ на давление извне, как неизбежная неприятность.

В 866 г. Аскольд и Дир пришли к Царьграду, но буря с ветром разметала их корабли: «Яко мало ихъ от таковыя бѣды избѣгнути, въсвояси възвратишась» (Лавр. лет., 7б); в 955 г. Ольга убеждает своего сына Святослава креститься, но тот не соглашается, «не вѣдый, аще кто матерь не послушаеть, в бѣду впадаеть» — поясняет летописец (там же, 8б); в 980 г. сын Святослава, Ярополк, завлеченный воеводою Блудом, гибнет у города Родни на устье Роси, так что «есть притча и до сего дне: бѣда аки в Роднѣ» (там же, 24б). До этого времени всякая такая *беда* — просто незадача, несчастье, неблагоприятный поворот судьбы, но со временем, уже под влиянием книжных текстов и новых поверий, родится иное представление о беде, о беде-испытании: «Злато бо искушается огнемъ, а человѣкъ напастьми; пшеница мучима чисть хлѣбъ являеть, человѣкъ, бѣды приемля, уменъ ся обрѣтаетъ» (Лексика, с. 117 и 15), и это верно: напасти закаляют человека, а мучения от бед делают его сильней. Должно было пройти несколько столетий, нужно было испытать множество бед и напастей, чтобы к XVII в. окончательно сложился образ беды как конечного предела страданий, какие переживает не один человек, а все, кто с ним вместе.

Можно отчасти прояснить развитие этого образа. Содержание понятия о беде распространялось значением слов, которые как бы уточняли характеристику несчастий, сыпавшихся на средневекового человека. Слово *бѣда* в это время редко употреблялось само по себе — оно раскрывало свои значения только в сочетании с другими. «Страхъ и ко-

лебание и бѣда упространися» (Лавр. лет., 74б, 1093 г.). Во время осады «в алчи и в жажи и въ бѣдѣ опустнѣвши лици» (там же, 75, 1093 г.); «Аще ли видиши нага ли голодна ли зимою ли бѣдою одьржима — всякого помилуй» (Феодосий, 217), «въ бѣды и страсти власти» (Жит. Вас. Нов., 414) и др., — все это мучение, страдание, которое испытывают от беды. «Ради пьянства и бѣды», — говорит Авраамий Смоленский, «бѣды и скудости насылает за грѣхи», говорит Серапион Владимирский и другие авторы XIII в., — и здесь речь идет о вреде, который доставляется бедою, сама же беда в переживании человека как бы объективируется, становится мерой ценности. Одновременно возникает и новое значение слова, связанное с представлением о недостатке, лишенности: говорится о том, например, что господь избавляет *от нужды и бѣды* (Жит. Вас. Нов.; Флавий и т. д.). П р и н у ж д е н и е постепенно стало восприниматься как б е д с т в и е, а затем это бедствие как бы раздвоилось: с одной стороны, личное мучение, с другой — убыток и недостаток, который влечет за собою беда. В прилагательном мало-помалу из общего значения словесного корня извлекаются отдельные признаки. *Бѣдный* — и 'трудный', как следует из происхождения слова, но вместе с тем уже и 'опасный', но чаще всего — 'вредный и недопустимый'. «И бѣдно ми ити въмалѣ путемъ тѣмъ», — сообщал игумен Даниил (111, 116 и др.), описывая шествие по камням: трудно, но также и опасно, потому что много вокруг разбойников и татей. Несколько раньше в легендах из жития Николая Мирликийского, заступника плавающих и путешествующих, говорится: «И глагола рабъ божий Никола: — Молитися вси, чада, яко гнѣвъ великь грядеть на ны и бѣдно ны будеть въ мори… Видѣвъ же корабленици, яко бѣдно имъ есть» (Николай, 44 и др.). И в этом случае грань между представлениями о том, что «трудно» и что «опасно», весьма размыта.

«Бѣдно есть зѣло жену пояти», — поучает византийский мудрец в славянском переводе, и ясно, что делать это не просто опасно, но также и вредно, потому что сулит несчастье (в оригинале: δεἰστυχἰν 'быть несчастливым, терпеть неудачу'). В других переводах слово *бѣдьный* в своем значении пересекается со словами *неудобь*, *нужьнъ* и др. (Jagič, 1913, S. 66; Евсеев, 1897, с. 120). *Бедный* — в значении 'скудный, неимущий' появляется только в XVI в. Это дальнейшее развитие смысла, связанного не только с чем-то недопустимым, но также и трудным. *Трудная жизнь* — это бедная жизнь. В эпоху расцвета феодализма *беда* окончательно стала пониматься как лишение чисто внешнее, имущественное. Разорение, утрата имения, нищета. И переживания, связанные с такой бедою, соответственные: не духовные и не душевные. Как обычно, народное слово стало выражать земные понятия.

Объем понятия о беде бесконечен, особенно вначале, пока это слово не получило своей спецификации в обозначении беды материальной. *Беда* — это страдание в результате покорения города или страны, смерть, старость и болезни — всегда переживание, мучительное и неотвратимое. Беда может быть общей для всех или сосредоточиться в одном человеке («въ мнѣ», «своя» и т. д.) — на все это и указывают многочисленные древние тексты.

Прежде всего, «въпадають въ бѣду» (Менандр, 15 — δυστυχοῦσιν 'становятся несчастными', но «в бѣду и внидеть» (Пандекты, 207), что в сопоставлении с болгарскими вариантами текста позволяет уточнить и характер «беды» — это некое 'повреждение'. По мнению средневекового человека (см. особенно в Печ. патер.), *беду* н а в о д я т на кого-то, и она о х в а т ы в а е т душу полностью, потому что именно душа принимает беды в себя; бедою одержимы, в ней пребывают, она распространяется, она н а х о д и т н а в а с в свой час (Пандекты, 348). Все это вполне укладывается в переживания человека того времени: тяжесть беды переживается душевно, но сама беда приходит со стороны; от бед избавляют, или их избегают («яко убѣжати бѣды», Алекс., 60), причем форм спасения от беды может быть множество, хотя в конечном счете от беды всегда избавляет Бог. Все это, несомненно, церковное представление о бедствии; для простого человека *беда* — по-прежнему не душевное переживание бедствия как расплата за грех, а наваждение со стороны. Широко распространено выражение «нѣту бѣды» или «без бѣды» — не нужно, не следует. В первой половине XII в. новгородец Кирик частенько им пользуется: «А иже рѣзати (скотину) въ недѣлю (в выходной день) что хотяче, нѣту бѣды, ни грѣха» — нет ни запрета, ни прегрешения. Также и «съпротивныя (врагов) достоить без бѣды убивати» ('ακινδύνως 'без опаски' — Кн. закон. 63).

Человек, который претерпел беду и вышел из нее, находится *по бѣде* — победный, несчастный, победная головушка. Исходное неопределенное значение слова *побѣда* достаточно хорошо известно: то, что наступает «по беде», т. е. п о с л е нее. Победителем тут может быть каждый из противников, а то и многие, сколько их ни есть; хотя в те времена, когда и беда-то понималась как неодолимая внешняя сила, мог ли быть победитель?

В древнейших переводах слово *побѣда* понимается как сражение, столкновение (быть может, именно с бедою), и притом понимается равнозначно с обеих сторон. Плененный князь Игорь говорит после своего поражения: «Аз по достоянью моему восприях победу от повеления твоего, владыко, господи, а не поганьская дерзость обломи силу раб твоих»

(т. е. русских воинов; Ипат. лет., 226, 1185 г.), «не жаль ми есть за свою злобу прияти нужьная вся, ихже есмь приялъ есмь»; принять тяготы и труды беды — это и есть победа. «Се Бог силою своею возложил на враги наша победу, а на нас — честь и слава» (там же, 224), — говорит тот же Игорь воинам своим в ночь перед битвой. Употребление слова *побѣда* в смысле «поражение» известно Галицкой летописи и используется до самого конца XIII в. В других местах Руси победою довольно рано стали считать только поражение своих врагов. До того, вероятно, *побѣдити* или *побѣдитися* выступало просто в значении сразиться, схлестнуться, как это делает, например, Георгий Победоносец со змием; «И препоясався оружьем и поиде к кладязю, да ся победит съ змиемъ», хотя и «змии невидим бысть, не можеши с ним побѣдитися» (Георг., 103). Этот глагол переводил греческий πολεμέω 'воевать, сражаться'. Греческое слово νίκη 'победа', всегда переводилось славянским *побѣда*, но νικάω — 'побеждать, выигрывать, одерживать верх', передавалось не только глаголом *побеждати*, но также и *прѣмощи*, *прѣпьрѣти*, *одольти* (Jagič, 1913, S. 91); перемочь, преодолеть следовало не только непосредственного противника, но и ту силу, которая за ним стояла, его направляя. Это не всегда удавалось, иногда вообще побеждала сама эта сила, а оба противника при этом терпели поражение.

Подобное двуединство события, которое оба противника с равным правом могли назвать победою, вполне понятно человеку того времени, поскольку беда находила одновременно на всех, и всё, что случалось после нее, в результате одинаково могло быть названо *победой*. В соответствии с древним апостольским образом, только смерть обладала несомненной победой, потому что всегда обладала жертвой, трофеем, а сама по себе никакого урона не терпела.

После XIII в. общерусским значением слова становится значение 'победа' в воинском смысле: говорится «о побѣдѣ на враги» (Пост, 13), о возвращении с победою (Александрия, 23), и т. д.

Бѣду предвещает обида, дева *Обида* парит и над воинами князя Игоря; обида — то, что приходит с бедою, некоторые ученые полагают даже, что слово *обида* родственно слову *бѣда* (Фасмер, 3, с. 100), хотя очень рано оно стало соотноситься с корнем *вид-ѣти*, то, что проявляет себя (в отношении к беде же). *Обида* — оскорбительное нарушение прав или достоинства, нанесение ущерба или чести, за обиду такого рода дорого платили в Древней Руси.

Среди ответов и реплик, которые древнерусская мысль почитала остроумными, находим и такую: «Егда бияхуся полочанѣ с Володимеромъ про дчерь Роговолодову, зане не хотѣ ити за Володимира.

И бьющимся им крѣпко и рече единъ полочанинъ: — Женьская обида, но царская побѣда!» (Буслаев, 1848, с. 228). Что еще мог сказать безымянный полоцкий воин, сражавшийся с князем Владимиром только потому, что Рогнеда гордо сказала: «Не хочю розути робичища!», не желаю выйти за незаконнорожденного сына Святослава (Владимир был сыном рабыни Малуши). Здесь важно то, что *обида* сопоставлена с *победой*; обида и есть беда, за которуй следует *по-беда*. Но это прямое (и исконное) значение слов перекрывается новым, тем самым, которое сегодня является основным и прямым для нас: о б и д а — с р а ж е н и е — п о б е д а. Однако вдумаемся в последствия боя: Владимир ведь победил и взял себе в жены гордую Рогнеду. Обижена Рогнеда, но победил-то Владимир. Обида не отомщена, но и победы нет, победы в современном смысле ‘результата действия’; ведь и воин свои слова произносит в момент схватки, когда никто еще не мог сказать, чья будет победа. Остроумие наши предки усматривали в многозначности не отдельного слова, ибо каждое слово тогда было синкретически многозначным. Остроумие определяли по способности таким образом составить слова, чтобы их взаимное расположение одновременно порождало в общем значении несколько несовпадающих смыслов. Двусмысленность (многомысленность) и была остроумием.

Показательно и сопряжение слова *побѣда* со словом *царская*. Победу всегда добывали на поле боя, ее получал победитель — вождь, князь или царь. Само по себе слово *побѣда* всегда было слишком высоким по смыслу и ценности, чтобы могло относиться к кому-то еще, кроме царя. Уже в начале XV в. в «Сказании о Мамаевом побоище», говорится о том, что только верховный вождь может победить в сражении: Мамай или Тохтамыш, но также и Дмитрий, ставший Донским. Победить может и монах-богатырь Пересвет, но только потому, что он воплощает Божью волю и исполняет наказ пославшего его Сергия Радонежского, только потому он и «победи велика, силна, зла татарина» (Сказ. Мамай, 74). Русские воины вражеских или вражеские воины русских, а также Олег и Ольгерд своих противников не побеждают, а всего лишь *одолевают*: «Одолейте своего недруга!» — говорит Мамай Ольгерду. «Начаша погани одолевати» (там же, 69, 70); также и русские воины преследуют врагов «и не одолеша их, понеже кони их утомишася» (там же, 71), и т. д. Важно и то, что само слово *побѣда* в заключительной части «Сказания» еще сохраняет свой давний смысл: то, что случилось после *бѣды*, несчастного для обеих сторон события. И слово это употреблено в тот момент описания, когда битва, уже законченная, еще не определена как победа, поскольку ищут князя Дмитрия, а он, тяжело раненный,

лежит под иссеченной березой и не ведает, что стал победителем. Вполне возможно, что в первоначальном тексте «Сказания», созданном в конце XIV в., слово *победа* в неопределенном своем значении было представлено гораздо шире, чем в окончательном варианте. На это указывают некоторые обмолвки в списках: «Безбожный же царь Мамай, видев свою погибель» (Сказ. Мамай, 71), но в ряде списков вместо *погибель* стоит «видѣвъ побѣду свою». *Победа* — погибель Мамая.

Не совсем ясны и другие старинные тексты, например, гадальные книги с указаниями вроде такого: «И егда станеши супротивъ полковъ, любо победиши, або победу примеши от них» (Лопаточник, 30), тут же и уточнение: «любо на рати победити, любо побежен будеши»). *Принять победу* — несомненно, проиграть сражение. Получается, что все в конечном счете зависит от того, какой глагол сопровождает слово *побѣда*: п р и я т и победу или о д е р ж а т и победу. В самом высоком смысле слово *побѣда*, безусловно, было книжным. У Нила Сорского «побѣды и побѣждения» уже разведены (Нил, 12), но для простого народа всякая победа оборачивалась бедою «не добро есть ни полезно, побѣдно и враждебно!» (Пандекты, 273), *победное* всегда в р а ж д е б н о. Поэтому долго считалось, почти до нашего времени, *головушка победная* — несчастный человек.

ЯЗВА И ВРЕД

В*ред* в современном литературном языке понимается как порча, *вредный* — опасный, а в отношении к человеку — недоброжелательный. Общее значение неблагоприятного в этом слове сохраняется с давних времен, однако отвлеченность самого представления возникло достаточно поздно и не без влияния книжных текстов.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить литературное слово *вред* и народно-разговорную (т. е. собственно русскую) форму того же слова — *вéред*. *Веред* (или в женском роде *вéреда*) — нарыв, гнойник, также струп, а глагол *вередить* обозначает широкий круг действий, связанных с ушибом, ударом, порчей, надрывом (в том числе и душевным), пакостью, прихотью и т. д. (СРНГ, 4, с. 127–129). Все, что в этих диалектных словах выражает (только через глагол) формы душевной деятельности, — вторично, связано с влиянием литературного слова *вредить*; и наоборот, имя существительное сохраняет исконное значение корня — ‘нарыв, гнойник’, который образовался на месте раны и со временем покрывается с т р у п о м, образуя я з в у и выделяя г н о й.

Все отмеченные в предыдущей фразе слова в древнерусских текстах соотносятся друг с другом и даже заменяют одно другое, поэтому нужно разобраться в их взаимном отношении. Нужно, потому что все такие слова имеют конкретное значение, пришли из времен языческой древности и когда-то, несомненно, отличались свойственной первобытному языку специализацией значений.

Этимологические словари нам разъясняют, что *веред/вредъ* — 'нарыв', а *струпъ* — 'грязь на язве' (во всех родственных языках означало 'гной', даже 'яд', грубые выделения, которые делали кожу грубой, клочковатой, отвисающей и т. д.). Внутренний образ объединяет два других слова: *рана* и *язва*. *Рана* — по общему смыслу, присутствующему во всех славянских языках с древности, — 'удар, несчастье', что определяет все последующее: и язву, и вред, и струп. В исходном (образном) представлении рана — это трещина, щель, которая образуется в результате ранения.

Язва также рубец или трещина; до сих пор в славянских языках *язвина* — пещера или ущелье, а *язвец* — барсук, который живет в такой норе. Уже из древнейших текстов ясно, что язва — рубец или какая-то ниша, которая также образована в результате удара.

Вся последовательность действий, описанных с помощью наших слов, может быть представлена так: *рана* (удар) ⇨ *язва* (рубец) ⇨ *веред* (нарыв) ⇨ *струп* (гной и выделения). Возможно, были и какие-то другие слова, уточнявшие отдельные моменты процесса, однако в качестве опорных достаточно и их, чтобы понять главное: древнейшая лексика самим набором слов всякое действие дает аналитически, внутренний их образ дробит представление о процессе или развитии действия на множество опорных составляющих моментов, выделяя каждый из них в качестве самостоятельного.

Теперь представим себе время, когда происходит широкое внедрение новых текстов, главным образом переводных, в пределах которых элементы чужой культуры следовало уложить в свои представления. Слово τραῦμα 'рана, увечье, повреждение' переводилось словами *врѣдъ* и *язва*, т. е. устранялись крайние члены аналитически словесного ряда, и внимание говорящего устремлялось только на результат ранения, еще не излеченного. Это и есть *травма*, также μώλωψ — 'синяк, ссадина, язва, рана', — которое переводилось славянскими *врѣдъ* и *язва*. Словами *рана* и *язва* переводилось греч. πληγή 'удар, укол, удаление', но также и 'рана', как результат всего этого (Дурново, 1924, с. 414); внимание сосредоточивалось на двух первых элементах славянского аналитического ряда: нанесение раны и сама рана, без конкретных изъяснений относительно

ее качества и характера. *Рана* обычно соотносится с греч. μάστις — 'бич, плеть, кнут', но также и нанесенная ими рана — еще один переход от первого члена ко второму, данный в общем греческом слове (Евсеев, 1897, с. 103); однако в русской редакции Евангелия с середины XII в. на этом месте стоит слово *бѣда* (Ягич, 1884, с. 84). Следовательно, в древнерусском конкретном по смыслу слове *рана* или *язва* уже находили возможным выделить общее (родовое) для них понятие о беде, причиненной раной (ударом) и вызванной этим ударом язвой (раной).

Движение смысла славянских слов в текстах под давлением греческих эквивалентов совершалось вполне определенно: попарно каждые две соседние грани (метонимически соединялись совместно, и общим именем, теперь уже родового качества, становилось то, которое включало в себе большее число признаков. В русском языке конечным результатом движения смысла, т. е. сгущением аналитического ряда, стала пара слов: *рана* и *вред*, т. е. 'повреждение' и, как его результат, 'ущерб и опасность'. *Вред* по значению более общее слово, чем *рана*, и это также определило последующие исторические изменения слов в тексте.

Во-первых, стало возможным противопоставить конкретное значение слова *вередъ* и отвлеченное в форме *вредъ*; во-вторых, все чаще словом *врѣдъ* стали передавать значения тех греческих слов, которые сами по себе имели весьма отвлеченное значение. Например, сочетанием *без врѣда* переводили слово 'απαθῶς, которое в числе многих своих значений имело и такие: 'потрясение, несчастье', 'беда, болезнь'; также переводили и греческое слово 'βλάβη 'вред, ущерб, пагуба', и т. д.

В этом случае возникало колебание в употреблении слов *вредъ* и *пакость* (Нил, 63). Особенно ясно новые отвлеченности смысла откладывались в прилагательном, поскольку новые признаки различения скорее всего проявляют себя как раз в прилагательном. В древнерусском языке *невредный* — эквивалент для перевода лат. despectus 'презренный', но также и греч. κυλλός 'кривой и хромой', вообще — 'увечный, несчастный': это и *бѣдьнъ*, и *врѣдьнъ*, и *маломошть*, и *клосьнъ* (Ягич, 1884, с. 90), «вредные очима» — слабые глазами (Горский II, с. 56), но *вредный* также и тот, кто «слѣпъ сердцемъ и разумомъ» (Пандекты, 323б), т. е. увечен душою. Все эти характеристики объединяются общим понятием «несчастный», поврежденный каким-нибудь образом, не такой, как все. На народном языке *несчастный* — достойный жалости, ведь и *невредный* — не презренный, а, напротив, достойный призрения общества.

Характерно, что в летописном языке *вредъ* в неполногласной форме всегда выступает в самом общем значении — 'зло' (Филин, 1949, с. 91), но в других текстах это слово может выступать и в исконном

значении ‘язва, болячка, болезнь’, ср. «На деснѣмь оцѣ своемъ вредъ, иже именуется плѣва» (Жит. Вас. Нов., 605), *вредъ* — обычная травма. В текстах, близких к разговорному языку, сохраняется форма *вередь*, *вередити* (например, у новгородца Кирика в середине XII в.), и значит это слово — ‘боль, болезнь или болячка’. Однако и *вредъ* скорее служит еще заменою для слов *грех* или *страсть*, чем выступает в собственном значении ‘ущерб’ или ‘пакость’, ср. колебание между *вредъ* и *страсть* при греч. πάθος (пафос) (Горский, 1859, с. 83), хотя уже в старославянском это греческое слово переводилось как *вредъ* (там же, с. 199); *врѣдъ* и *грѣхъ* постоянно смешиваются при передаче греч. βλάβη и в переводе Златоструя (Златоструй, 38в), и в переводе «Хроники Георгия Амартола» (Амартол, 325). Это древнее представление об ущербе как заслуженной каре отчасти сохраняется и позже (в Древней Руси вполне несомненно, но в народном сознании еще и в прошлом веке). Судя по тому, что подобный *вредъ* соотнесен именно с *грехом*, а не с *виною*, — можно говорить о книжном (церковном) происхождении такой модели в представлении нравственного ущерба.

Все перечисленные слова могут встречаться и у одного автора; вот их распределение по смыслу и назначению у Кирилла Туровского (середина XII в.): «Обязах р а н ы уязвенаго бѣсовьскыми разбойники, възлияхъ на я з в ы его моея крови вино и масло» (КТур, 41); «сего ты явьствено измюрною по святѣмь помазаша я з в а м ъ» (там же, 34 — речь идет о ранах Христа), «ни приложи былья къ в р е д о м удъ моихъ» (там же, 41 — речь о расслабленном) и т. д. Ранами уязвляют, но сами раны на теле называются уже язвами, которые можно обмазывать мазями, тогда как конкретно *вередъ* (нарыв) обкладывается лечебными травами (*быльями*). Общая схема последовательностей соблюдена, нет только упоминания струпа, но это слишком уж грубая деталь для торжественного слова о священных лицах.

Рана — это удар, причина *язвы*; таково значение слова во многих законодательных текстах, начиная с «Закона судного людем». Если владелец «челядь свою томит гладомъ и ранами» (Поуч., 107) — ясно, что речь идет о побоях. Раны и битье –это одно и то же (Жит. Вас. Нов. 427), их наносят плоти — телу, они всегда физически определенны, хотя *раны* и *язвы* в древнерусских текстах довольно часто упоминаются совместно как разложение некой последовательности: нанести удар — и получить язву (там же, 470, и мн. др.).

Слово *язва* в древнерусском переводе «Пандектов» почти постоянно в болгарском варианте заменяется словами *рана* или *струп*, но если уж в самом русском переводе стоит слово *рана* — в болгарском

ему соответствует именно *битье*: «язвами на всякъ день мучаще» (Пандекты, 169б), но — Бог наказывает «инѣхъ ранами и различными казнями» (Пандекты 159б), чему в болгарской версии соответствует «ранами» — и «биеньми». Но и «якоже телесныя страсти» (там же, 225) болгарский переводчик текста также передает словом *раны*, и это уже интересно: всякое телесное страдание болгарин понимает как нанесение раны (для него важна идея «ранения»), а древнерусский переводчик в любом случае предпочитает слово *язва* (для него важна идея «уязвления», более «глубокая» по отношению к поверхностному «ранению»).

В древнерусских переводах предпочтение вообще оказывается словам *язва* и *уязвити*, а не *рана* и *ранити*: уязвлять может и змей, но уязвляют также копьем или стрелою; язвой поражают, ее сотворяют, с другой стороны — язву принимают, его болеют, в ней находятся, но затем ее же и исцеляют, она может быть смертной или нет. Слова *язь*, *язя* (которые считают нерусскими, заимствованными из паннонских переводов Мефодия) вообще частенько заменяют слово *недугъ* в ранних славянских переводах; выбор этих слов отражает конкретность в восприятии болезни вообще: 'что-то грызет', 'что-то колет' — и всё. Однако, в отличие от внутреннего *недуга*, *язь* все-таки имеет на теле внешние приметы: «язвы Его на тѣлѣ своемь носяще» (Феодосий, 28) — раны Христа носит на теле своем подвижник как знак достоинства в духовном страдании. *Страсть* становится *страданием*, но чтобы это видно было другим — необходимы *язвы*, *язи*. В ранних славянских переводах νόσος ('недуг, болезнь'; 'бедствие, язва'; 'страдание, мучение', но также и порок) — это *язя* и *недугъ* (Ягич, 1884, с. 91), но те же два слова одинаково переводят и греч. μαλακία 'слабость, недуг', а еще и 'изнеженность, безволие' (там же, с. 90–91).

«Арменинъ же уязвенъ бысть завистною стрѣлою» (Печ. патерик, 129) — по спискам *уязвенъ* заменено словом *утъченъ*, т. е. пронзен, проколот, и этот образ всегда возникает при использовании слова *язвити*.

Слово *струпъ* также встречается в древнерусских текстах; это – язва больного, которую посыпают золою или прахом, а в других случаях, если это оказывается необходимым, солью и уксусом; их к тому же могут расчесывать, ибо они «свербят». Слово *травма* во всех ранних переводах обычно переводится словом *струпъ* (Евсеев, 1897, с. 111), в русских списках южнославянских переводов слово *язва* иногда заменяется словом *струп* (Сперанский, 1960, с. 140), но в русском переводе «Пчелы», наоборот, *струп* заменяется словом *язва*: «достойна вѣрна друга язва, нежели лобзание врага» (Пчела, 54) при греч. τραύματα 'увечье, рана' (в болгарском переводе на этом месте — *струпи*). В переводе Златоструя: «Повѣжь бо ми, аще на врачьбу придеши, струпъ

имѣя, то въпрашаеши ли врача, имаши ли самъ я з в у или не имаши?» (Злат., 48б) — конечно, лучше лечит тот, кто сам страдает той же болезнью, поэтому и вопрос наивного поселянина кажется вполне понятным. Струп — это и есть язва, разница только в том, что струп — уже созревшая для лечения язва, тогда как *язва* — более общее название накожной (внешне видимой) болезни. И далее — значение слова *струпъ* иногда пересекалось со значениями слова *гной* (Дом., 144), так что этим последним можно закончить ряд слов, выражающих мысль о внешне видимых повреждениях тела: *рана* ⇨ *язва* ⇨ *вередъ* ⇨ *струпъ* ⇨ *гной*.

Обобщая все эти примеры в том виде, как они представлены древнерусскими текстами, мы отмечаем прежде всего их конкретность. Они так никогда и не стали обозначением более высоких, душевных страданий, потому что крепко повязаны образом истекающего гноем больного. Даже те из них, которые под влиянием многозначности греческих лексических соответствий в текстах высокого стиля мало-помалу получали отвлеченное значение, не вышли за пределы простого указания на ущерб или пакость, которые творятся опять-таки в отношении тела и имущества, а не души или духа. Последовательное отталкивание от сферы духовных переживаний сосредоточило эти слова на конкретности физического страдания, и потому выражение духовного не перешло в представление о душевном. Лишь глагольные формы, да и то очень поздно, в своих переносных значениях стали использоваться для выражения уязвленности или ранимости, но только в отрицательном, осудительном смысле, с неким упреком по отношению к личности, для которой ранимость и уязвленность — всего лишь признаки слабости.

В древнерусском языке *вредный* — просто поврежденный, т. е. сам по себе страдающий от *вереда* или *вреда*; сегодня существует совершенно иное представление о «вредном»: он в р е д о н о с е н. Подобный разворот мысли от внутреннего повреждения человека к внешней его вредоносности вполне понятен. Все то, что осуждается нравственной силою, в опорных своих определениях как бы извлекается из мира внутренних переживаний личности. То, что вредно для тебя самого, оказывается вредным и для окружающих. Таков завершающий момент длительной истории изменения представлений о вреде и вредном. В древнерусском сознании слиянность субъектного и объектного еще препятствовала подобному разложению представления на два четко соотнесенных понятия.

Для того, чтобы это случилось, потребовалось сначала разобраться в отношениях между чужой виной и личным грехом. И тогда уяснилось общее качество — *вред*, и его причина — *вредность*.

СВАРА И СПОР

Среди слов, обозначающих словесное столкновение между людьми, определенно различаются три группы.

В первой из них все слова — структурно схожие, образующие при помощи приставки *съ-*, которая указывает на совместность действия: *съвада*, *съвара*, *съсора*. Приставка — принадлежность глагола; и действительно, эти слова образованы от глаголов. Глагол *вадити* 'клеветать' в древности имел значения 'выявлять степень вины — называть — выдавать'. Глагол *варити* 'спорить' в древности обладал значениями 'сказать правду — поклясться' в том, что так было. Глагол *сорити* 'отвечать, клясться' сопоставляют с латинским словом sermo 'разговор', 'молва': кто-то поклялся, что было так, а не иначе — кто-то это оспорил. Смысл во всех случаях всегда один: описывается как бы наваждение, идущее со стороны того, кто оспаривает твои права, наводит тень на суть дела, клевещет; отсюда же слово *васнь* 'спóр, раздор', еще более древнее, чем каждое из трех указанных выше отглагольных имен.

Но различие по смыслу было свойственно этим словам уже в Древней Руси.

Сваритися в древнерусском переводе «Пандектов Никона» соответствует многим глаголам болгарского перевода текста: *претися*, *укоряти*, *пинати*, *которатися*, *коромолитися* (крамола), *бранитися*, *боротися* и т. д. Сердиться и гневаться — вот общий смысл всех этих глаголов, и в русских летописях глагол *сваритися* всегда используется именно при описании гнева. Когда некий князь говорит о герое «Жития» *сваряще*, его жена отвечает: «Послушай, господи, и не гнѣвайся!» (Материалы, 3, с. 264); Феодосий Печерский осуждал своих послушников, которые «дѣлають сварящеся и шегающе (издеваясь) и кльнуще другъ друга» (Усп. сб., 48г). «Якоже глаголеть мудрый Соломонъ: гнѣвъ, укротимъ лжею, проливаеть сваръ, а рать, не до конца смирена, проливаеть кровь» (Лавр. лет., 137, 1187 г.) — сказано в связи с тем, что князь Всеволод «бояся Бога, не хотя видѣти свады»; следовательно, свада воспринималась как следствие затеянной свары. И *свада*, и *свара* — это распря, сопровождаемая тяжбой («делом»), и такой она воспринималась довольно долго, до конца XIV в.

В течение всего древнерусского периода *сваръ* — это соответственно *пря*, *прение*, *досада*, *свада* и т. д., причем во всех случаях пересечения значений названных слов они соответствуют смыслу слов греческих, таких, как μάχη 'ссора, спор; сражение, битва' (отсюда глагол μάχομαι), σχίσμα 'раскол и распри', но чаще глаголы, как формы

выражения действия: πολεμέω 'враждовать и спорить', κωλύω 'враждовать, противоречить'. «Вьсь глаголъ (всякое слово), от сложения в сварѣ глаголемое, оклеветание есть» (Пандекты, 222) — в болгарской версии «от сердечного движения» (в сердцах сказанное слово).

Насколько можно судить по различным источникам, свара всегда сопровождается битьем и боем, поскольку ее «наважають бѣси» (Нифонт, 40). Свара никогда не является сама по себе; это — часть более общего столкновения: *свара* и *пря*, *свара* и *брань*, *тяжа* и *сваръ*. Как и свада, свара возникает в гневе и ярости, а также в досаде, возникшей в результате оговорки (в речи): «И много сваряше я̀ (их), г л а г о л я» (Пов. Ряз., 162об.).

Как именно возникает свара, хорошо известно. «Та есть, госпоже, яже хожаше по ближняя своя и по сусѣдомъ, послушающи, что глаголють, и слагающи словеса неприязнина, съважающи на сваръ» (Хожд. Богородицы, с. 25). Собирают слухи и сплетни, добавляют от себя различные вымыслы и с в о д я т на с в а р у. Это всегда наущение. Вот почему следует, говорит проповедник XI в., воздерживаться «не от брашна токмо, но и от пьяньства, и от зависти, и от свара, и от татьбы» (Никол., 107), потому что воровство и свара одинаково нарушают мир между людьми. Сварливый человек в те времена еще не воспринимается как ворчливый, склонный к ссорам, — он бесконечно враждебен всем вокруг, он мятежен против всего, он «величав» ('αλαζών 'кичливый, заносчивый') — неприятен, неприемлив.

Свада же — уже раздор. Это действие, ссора, стычка. Н а в а ж д е н и е. «Правда Русская» описывает не свару даже, и именно сваду — тот результат, который разрешился преступлением: если убьет «безъ всякоя свады», т. е. даже не спровоцированный ссорой или нападением, то «за разбойника людье не платять» (Правда Русская, 29), «нъ оже будеть убилъ или въ свадѣ или въ пиру явлено (явно), тъ тако ему платити» (там же, 28). «Свада зла» — διαβολὴ κακὴ 'отвращение, клевета, вражда' (Менандр, 15), «свадници гордии» (Жит. Вас. Нов., 503), но не «величави», они предстают как опасные, страшные для других люди. Разумеется, это пострашнее, чем просто слухи-свары. Средневековый словарь уточняет: «Свадливи — нагли, възносливи, напрасни» (Ковтун, 1963, с. 438), т. е. скоры на расправу и стремительны в действиях. Свирепы и злы, и это тоже не просто заносчивость и задиристость сварливых. В «Слове о полку Игореве» слово *свада* не употребляется, его нет и в «Повести временных лет» (тут только один раз — *свара*), но в Ипатьевской летописи, и особенно в Галицко-Волынской ее части, это слово встречается часто. Насельники Червонной Руси явно

несдержанны в проявлении своих чувств. Даниил Галицкий посылает к венгерскому королю сказать: «Язъ не помянухъ свады Романовы — тобѣ бо другъ бѣ: клялася бо бѣста» (Ипат. лет., 246, 1203 г.) — мы поклялись в дружбе, и потому ничье наущенье не в состоянии нас (обоих) рассорить. Несколько раньше половцы «обрадовалися бяхуть свадѣ в Русскыхъ князехъ». (там же, 240об., 1196 г.) и решили на них напасть, пока князья еще не помирились. Осуждается тот, кто поднимается против своего князя в великой гордыне своей, как сделал это Доброслав против того же Даниила (там же, 266об., 1240 г.): «свадившеся сами» и «приехаша с великою гордынею… гордящу, ни на землю смотрящю»; летописец осуждает его гордость и враждебность за беды, которые он принес своей «свадой». Настойчивое упоминание дерзости и гордыни, которые вызывают сваду, весьма примечательно. Средневековые авторы утверждают, что в ссоре и сваде не сам человек виновен, это — проявление его дурных качеств, насланных ему бесами. Все то же наущение, но со стороны злого духа.

Чуть раньше, до конца XII в., *свадити* значило 'задираться, раззадоривать других' («свади братью» — там же, 112об., 1140 г.). Так, перед решительной схваткой противники «обои бо еще жадахуть боя, и свадишася стрѣльци ихъ, и почаша ся стрѣляти, межу собою гонячеся» (там же, 204, 1174 г.) — начиная сражение, легкая пехота ведет пристрелку, хотя полководцы еще не давали сигнала к атаке.

Таким образом, «специализация» термина привела к тому, что с XIII в. слово *свада* стало обозначать саму стычку, которая возникла в результате свары. Сначала словесная стычка — потом бой.

Слова *споръ* также нет в древнейшей летописи. Пожалуй, впервые употребляет его Суздальская летопись в 1282 г.: когда татары избили бояр и простых людей, одежду убитых отдали гостям и паломникам, говоря: «Вы есте гости а паломници! Ходите по землям, тако молвите: «Хто имать держати с п о р ъ с своимъ баскаком — тако ему будеть!» (Лавр. лет., 170). Небезопасно спорить с ханским сборщиком дани, такой спор всегда заканчивался плачевно. Заметим, что имя *споръ* употреблено в сочетании с глаголом, «споръ держати» значит 'противоречить'. Впоследствии, когда это слово стало в русских текстах употребляться чаще (было ли оно в живой речи — неизвестно), и особенно в московских грамотах после XIV в., — оно всегда означало 'вступить в спор, в пререкание', если с чем-то не согласен. *Съпрѣтися* значит 'заспорить', отсюда и *прения* — слово высокого слога, созданное специально для книжных текстов, и притом очень поздно. В Средние века все такие «прения» кончались одним — *не сносить головы*.

Так незаметно мы вступили в другой круг слов с тем же общим значением ‘возмущение, восстание (против другого)’; *споръ перети*, в древности это ‘схватка, драка, борьба’. К подобному спору относится и средневековый «Божий суд» — испытание оружием, огнем или водой, судебная схватка при свидетелях для доказательства своей правоты. Этот с п о р — не простой разговор на с л о в а х, не клевета или личная «правда», а дело, борьба, которая прямым и наглядным образом может доказать справедливость высказанных слов. Таково право силы, грубой физической силы, которому больше всего доверяет средневековый человек. И не только средневековый: «разрешить свой спор», прибегая к недозволенным способам, значит ‘развязать’ — покончить, и лучше всего бы *порешить* противника.

От данного корня возникло много производных слов, иные из них древнее слова *споръ*: *спира*, *спирание*, *пьря* и др. «Друзии (другие) спиру творяще» (Жит. Авр. Смол., 7), те, кто не покоряется закону, его нарушая (Кирилл, 5) — так было в конце XIII в. С XIV в. появляются *спирание*, *съпиратися* ‘вести тяжбу, спорить в суде’, т. е. сопротивляться силе. *Пьря* также спор: «пьрю дѣюще», как и «творять споръ, — это возражения, к которым следует прислушаться, в отличие от *свары*, которая всегда клевета и ложь.

Слово *пьрѣние* также известно с конца XII в. Даниил Заточник резонно говорит: «Лѣпши (лучше) слышати прѣния умныхъ, нежели безумныхъ наказания (поучения)» (Лексика, 159). И другие слова этого корня имеют книжное происхождение, все они как бы скрывают ту мысль, которая содержится в корне: спор разрешается в схватке, в бою. Переход от физических форм борьбы к интеллектуальным, от дела к слову, обозначен следами слов: *пьря* ⇨ *съпира* ⇨ *съпоръ*.

Слово *распря* передавало значение ‘раздор’. «Повесть временных лет» приводит завещание Ярослава Мудрого в 1054 г.: «И будете мирно живуще; аще ли будете ненавидно живуще в распряхъ и которающеся, то погыбнете сами и погубите землю отець своихъ и дѣдъ своихъ, иже налѣзоша (приобрели) трудомъ своимъ великымъ, но пребывайте мирно, послушающе брат брата» (Лавр. лет., 54об.). Неоднократно потом вспоминали русские князья слова митрополита Илариона: «И бываху межи ими распри и которы многы» — именно так, в сочетании двух слов *распри и которы*, и шла речь о князьях, которые, «преступивъ заповѣдь отню», «прѣступающе заповѣдь отца своего» (там же, 61об., 1073 г.), сеяли *распри* и *которы*. Слово *распря* стало обозначать действия тех, кто «пёр» против устоев мирного существования; отступник от дедовских обычаев — *распрьникъ*. Имеется в виду не простое не-

согласие, а именно вызов, поскольку старое слово *котора*, всегда уточнявшее сущности распри, означало 'бой' или 'драка' (в родственных языках корень слова выражал представление о злобе и гневе). *Которатися* значит 'враждовать', *которникъ, которный* — противник и враг, непримиримый *со-пер-никъ*, который неизмеримо опасней, чем ставший против тебя в этот час противник: он в любой момент может уйти с боевого рубежа. Соперник — тот, с кем сошлись в беспощадной борьбе за конечный успех, в бою, в котором непобедившего нет. «Котора которается», «в распряхъ которатися» — так говорят, сопрягая оба слова (СлРЯ, 7, с. 384). Вражда возникает, крепнет, растет, множится в формах и силах, нужны всё новые выражения, которые могли бы передать различные оттенки не просто личной или племенной неприязни, но также социальные, государственной важности конфликты. Движение смысла повторило развитие значений, происходившее в родственных словах: простой 'спор' ⇨ 'ссора' ⇨ '(непримиримая) вражда'.

Бытовое значение слово *котора* получило после XVI в., оно стало обозначать простую перебранку и беспредметный спор по пустякам (СРНГ, 15, с. 111). Так бывает довольно часто. Уходящее из высоких сфер слово как бы в отместку за прежние страхи свои становится самым обычным и даже сниженным в смысле выражением склок бытовых. И тогда заносчивый (феодал) становится просто сварливым (мещанином), гордый — «свадливым», «которный» — непримиримый и жесткий — обычным домашним ругателем. Два последних определения не привились, поскольку внутренний смысл их корней не годится для обозначения низких степеней «свады» и «которы»; да и много было других слов, чтобы обозначить искомые качества мелких душ. Недостаток всех приведенных слов состоит в объеме понятий: слишком малое количество людей на самом деле входит в конкретные ситуации свады, свары, ссоры, которы и распри. Двое-трое, иногда чуть больше, часто случайно, по чьей-то злой воле, сталкиваясь один на один. Это не массы людей, способных поднять мятеж.

Так подошли мы к третьей группе слов, смысл которых заключается в том, что обозначают они массовые столкновения людей по какому-то важному поводу.

Самое раннее из таких слов — *усобица*.

Усобьство в прямом смысле слова — 'свойство', *усобьный* — 'родственный', это соплеменник сам *у собѣ*. С XI в. известно и слово *междоусобный*, которое значило буквально 'между собою'; именно «между своими» и начинались стычки за землю, за власть, за влияние. Но то, что вначале происходило только «между своими», выплеснулось

вовне неугасимой враждой, «и въста родъ на родъ, быша в них усобицѣ, и воевати почаша сами на ся» (Лавр. лет., 7, 862 г.). «И усобица бысть в те времена» (Печ. патерик, 149), а автор «Слова о полку Игореве» говорит уже об «усобиць княземъ на поганыя». Усобица распространилась теперь и на внешних врагов.

И тогда в ход пошло книжное славянское слово, на Руси известное тоже с XI в. — *крамола*. По значению оно соответствует греческому στάσις 'раздор, восстание, мятеж'. В совокупности значений смысл этого греческого слова можно передать как момент страстного расхождения во взглядах в народной толпе. Само слово *крамола* заимствовано у древних германцев (там оно тоже значило 'крики толпы, человеческой массы'), и средневековое латинское слово *cartmula* имело то же значение. Украинское *коромола* означает 'интриги, происки', болгарское *крамола* — 'шум, волнение, тревога'. Таков исходный образ слова, он передает крики, вызывающие возмущение толпы, тревогу, возбуждение и панику. В русских народных говорах этого слова нет — оно книжное.

По той же причине в древнерусских текстах его значение неопределенно. В значении 'бой' или 'сражение' (эти понятия отличались интенсивностью) оно использовалось в переводных текстах с XI в.; столь же рано оно выступает и в значении 'мятеж, междоусобица'. Даже основное для Древней Руси значение 'бунт, мятеж, смута' это слово получило из церковнославянских текстов. *Крамольник* поначалу просто еретик, не разделяющий общепринятых в з г л я д о в.

Обозначение народных волнений этим словом впервые отмечено в «Успенском сборнике» конца XII в.: «И моляху Володимира, да въшедъ уставить крамолу, сущюю въ людьхъ» (Усп. сб., 25а) — тут крамола связана со слухами, взволновавшими народ. Таково прямое значение слова, ничего общего с обозначением мятежа оно не имеет. На это указывает совместное употребление слов, например в соседнем тексте: «И многу мятежю и крамолѣ бывъши въ людьхъ и мълвѣ немалѣ» (там же, 25а). Крамола возникает как результат слухов (молвы) в результате подстрекательств, и тем самым по смыслу совпадает со значением слова *съвара* — это также наущение, но не на отдельных лиц, а на толпу. Это хорошо показано в «Слове о полку Игореве»: «Тогда при Олзѣ Гориславличи сѣяшется и растяшеть усобицами; погибашеть жизнь Даждь-божа внука; въ княжихъ крамолахъ вѣци человѣкомъ скратишась» (крамолы между князьями — это усобицы), «и начаша князи про малое „се великое" мълвити, а сами на себѣ крамолу ковати», в раздорах и ссорах, сварясь друг с другом и наводя на соседей полки врагов:

«своими крамолами начясте наводити поганыя на землю Рускую». *Крамола* недалеко ушла от *усобицы*. Крамольник теперь тот, кто находится в состоянии вражды, *крамольный* — враждебный. Сделан первый шаг к тому, чтобы отделить понятие о раздорах и мятежах от слов со значением «свой» (таких, как *соб-ственный*, *у-соб-ица*), однако нового смысла это выражение не принесло. Оно лишь обобщило несколько признаков, прежде соотносимых с близкозначными словами. Но как раз это и требовалось для выражения новых отношений, еще только складывающихся в обществе.

Свада, *свара*, *ссора* обозначали чисто эмоциональные, даже «чувственные» и очень конкретные в своем проявлении отношения между людьми, может быть, даже близкими друг другу. Префикс *съ-* со значением совместности указывал на взаимность в проявлении враждебности — в речи ли, в замысле или в действии. Образ лжи, навета или коварства является в этом случае основным. Речь идет о личной обиде за справедливость, которая нарушена и взывает к отмщению.

Ссора и *спира* формально еще сохраняют идею взаимообратимой совместности, но уже отражают усиление степеней враждебности, распространяясь на более широкий круг лиц, не обязательно только «своих». И речь тут идет не о разных п р и з н а к а х назревающего конфликта (ибо он уже назрел); это сразу же выражение форм борьбы, решительное действие в ответ на вызов. Слово *пьря* как бы соединяет все прежние признаки конфликтной ситуации в родовом и потому самом важном — приступе к делу. *Против рожна прати* — «переть», невзирая ни на что. Энергия действия, заложенная в термине, указывает на новый, сравнительно с древним, взгляд относительно оскорбления и его достоинства: решительно в бой! Д у м а т ь некогда, да и р е ч и вести — незачем.

Все слова третьей группы исторически состоят из книжных заимствований. Они отражают достаточно высокий уровень отвлеченности в передаче конфликтных состояний, однако, будучи заимствованиями, они соединяют в себе нерасчленимую множественность признаков, подлежащих выявлению и обозначению. Даже слово *усобица*, которое вполне могло быть разговорным, содержит признаки искусственности в образовании. Слово *распря*, как видно по его форме, — церковнославянское, а все остальные слова содержат глубинный образ злобы и гнева, которые неизбежно вызывают необходимость ответной реакции на оскорбление или вызов. Они обозначают столкновения чуждых друг другу масс, в том числе и по идеологическим мотивам.

Усиление степеней отвлеченности признака в передаче одного и того же смысла не кажется случайным. Одновременно это — обозначение все более расширяющихся пределов возможного столкновения, вовлечения в них все большего количества людей; это — переход от конкретных физических стычек к социальным конфликтам все более серьезного характера.

Однако заложенная в глубинах подсознания последовательность вызывавших подобные столкновения «злых сил» остается постоянной: это либо н а у щ е н и е в слове (подстрекательство), либо н а в а ж д е н и е в помыслах (замыслы интриг), либо наступление самого действия, т. е. с т о л к н о в е н и е интересов, уже не обязательно взаимно выгодных.

Но вот что интересно. Ни в одном случае нет и речи о простом н а р о д е, который тоже ведь имеет право на которы и крамолы, — если, конечно, он активный субъект жизни. Описываются в тексте и сталкиваются в словесных выражениях только распри власть имущих. Народ безмолвствует…

МЯТЕЖ

Однако народ безмолвствует не всегда. Народ выходит на историческую арену со словом *мятежь* на устах. В Древней Руси это еще не тот мятеж, который известен нам как социальное движение масс, а простое «смятение» перепуганной словом толпы. Новгородский поп Упырь Лихой переписывал в XI в. переведенный в Болгарии текст, в котором рядом указаны «грѣзы и мятежи… селицѣ сущи бѣдѣ и грѣзѣ» (Материалы, 1, с. 602). Это слова пророка Исайи (III, 5), речь идет об угнетении народа, которое обернется тем, что «юноша будет нагло превозноситься над старцем, а простолюдин над вельможей» — из-за слабости правителей начнутся противозакония. Безобразие, но никак не действие разъяренной толпы, недовольной властями. Смущение, а не возмущение.

Из текстов, доступных нам сегодня, можно увидеть, что мятеж — просто беспорядок, беспорядочное движение однородных масс: воздуха, воды, стад или толп; некое расстройство обычного течения дел, вызывающее всеобщую суету и беспокойство. У Феодосия Печерского в XI в. *мятеж* — всего лишь легкое смятение, волнение, даже если такой мятеж случается «въ градѣ». Он возникает как результат нечестных, неверных или ненужных слов. В переводе «Пчелы» интересно употребление слова *мятежь* вместо греческих слов. «Многыми дровы

разгориться пламень, уста же незаверста ражають мятежь» (Пчела, 306) — ἀκαταστασία значит ‘смятение, волнение’. Сократа спросили: «Кто безъ мятежа живеть? — Иже не свѣдають себѣ зло створивии» (там же, 205) — ἀτάρακτως — безмятежно, невозмутимо, спокойно живет лишь тот, кто знает, что не совершал зла; «иже мятежь уйменъ от градьныхъ людии, то тъщю славу обрящеши въ нихъ, ума не имѣющю» (там же, 279) — сложный текст. Филон утверждает, что всякий, кто допустит правление черни, быть может и сподобится сомнительной славы у них, но ведь они — дураки (τῶν πολιτικῶν ἐὰν τὰς ὕλας ἀσφέλης...). Слово *мятежь* п о д о б р а н о русским переводчиком для передачи греческого τῶν πολιτικῶν в связи с необходимостью одновременно сказать и о «власти народа», и о славословии.

В 1068 г. произошло первое выступление киевлян против власти, однако летописец, осуждая восставших, говорит лишь о том, что именно дьявол, «подвизая (подвигая) свары и зависти, братоненавиденье, клеветы» (Лавр. лет., 56об.), толкнул горожан на такое действие. Таков набор характерных черт смуты, как понимали их тогда. Когда князь Изяслав отказался дать оружие горожанам, желавшим пойти на половцев, «начаша люди его к о р и т и», на что дружина заметила: «Видиши, княже, людье в з в ы л и»; несмотря на это «людье же к л и к н у ш а и идоша», а результатом таких «кликов»-призывов «дворъ княжь р а з г р а б и ш а бещисльное множьство злата и сребра» (там же, 57об.–58). Последовательность в описании событий знаменательна (показана выделением слов). Речь идет о криках толпы, о призывах зачинщиков, об укоризнах в адрес князя. В сущности, это мятеж, который мятежом не назван. Этого слова еще нет.

Как смута и народное движение, приобретающее законченные социальные формы, слово *мятежь* впервые используется в летописи под 1071 г. «И бысть м я т е ж ь в градѣ, и вси яша ему вѣру, и хотяху погубити епископа» (там же, 61). Некий волхв призывал идти против христианской веры, «и раздѣлишася надвое: князь бо Глѣбъ и дружина его идоша и сташа у епископа, а людьи вси идоша за волхва, — и бысть м я т е ж ь великъ межи ими» (там же). Однако князь ловким ударом топора срубил волхву голову, «и паде мертвъ, и людье разидошася», поскольку исчез тот, кто распускал «молву», кто шумел, кто вел за собою, кто мог «мястися». Христианский писатель видит в этом проявлении общественного волнения простое наущение дьявола, «бесовское научение»: «Бѣси бо не вѣдять мысли человечьское, но влагають п о м ы с л ъ в человека, тайны не свѣдуще» (там же, 60) — совсем по мысли Филона. В этом все дело: стоит лишь убрать подстрекателя —

и мятеж утихнет, потому что дьявол ведет одного, бес не может руководить многими. Ведь «в мечтаньи сице творяше», а вовсе не на деле, не взаправду, не по слову Божию. Грезы все это и беды на наши головы.

Но это и не дело вовсе, а момент всеобщего исступления, как бы ответ на чей-то злокозненный помысел, с которым и следует бороться, поражая врага в духе времени, т. е. снести искусителю голову. Потому что в ней-то все помыслы, изрекаемые словом.

То же случилось и в Новгороде. «И мятежь бысть великъ Новегородѣ, не въсхотѣша людье Всеволода» на княжение (Новг. лет., 18об., 1136 г.). В Ипатьевской летописи такие события чаще передавались с помощью глагольной формы: «И тако в о з м я т о ш а с я дружина Мстиславля» (Ипат. лет., 219, 1180 г.), подобно тому, как полки сходятся в схватке.: «Смятошась обоя, бьющесь» (там же, 199, 1172 г.). Все это происходит по наущению злобной силы: «Чьто се есть м ъ л в а и м я т е ж ь, и почьто суть пришли?» (Жит. Алекс., 469). Рев разъяренной толпы мешает войти «внутрь» и понять, в чем дело, уразуметь не может тот, кто «хотящи вину (причину) увѣдѣти и не вѣдящи» (Жит. Вас. Нов., 413).

Таким предстает мятеж на самой заре феодальных отношений. Это смятение и смущение, хотя и необычное. «И смутися въ ярости своей» (там же, 502), потому что это и *смута* (оба слова часто смешиваются по спискам: Изгой, 329), и *волнение* (слово стоит на месте греч. σάλος ‘потрясение, смута’), и просто отсутствие покоя (для дьявола «мятежь боле покоя» — Пандекты, 334), — то, что сметает с пути всякого, кто осмелится приблизиться к точке мятежа и смуты. Но чаще это просто шум и крики (Печ. патерик, 192), потому что значения слов *безмолвно* и *безмятежно* совпадают (Ковтун, 1963, с. 436). То, что русскому переводчику «Пандектов Никона» кажется мятежным, то для болгарского редактора просто *смутно*, всего лишь смущает душу, так что и *мятежникъ* оказывается в то время всего лишь нарушителем спокойствия и тишины (Поуч., 104). «Вѣмь бо, яко мятежь гнѣвъ ражаеть от дружиння безумия» (Флавий, 212), это всегда безумие гнева в ярости поступка. Возмущаются только «люди», народ, толпа; только они могут впасть в совместное состояние бешенства, уже не подвластное никаким уговорам. «Клича и мятежа бѣгай!» — говорит мудрец (Менандр, 10).

Итак, мятеж — не случайное смущение душ и вовсе не «мечта» одиночки. Постепенно из разрозненных и неточных описаний создается облик древнего мятежа: «И видѣ великъ мятежь в градѣ» (Ипат. лет.,

204, 1174 г.), «и бысть мятежь великъ в землѣ и грабежь» (там же, 266) — и в Новгороде, и в Киеве, и «бысть мятежь великъ в галичкой земли» (там же, 229, 1187 г.), однако первыми, кто радовался усмирению мятежа, были все те же «люди»: «И вси людье ради быша и мятежь влеже улегся» (там же, 276).

В истории слов важно все: и смысл корня, и значение приставки, и назначение суффикса. Приставки и суффиксы включают слово в ряд близкозначных, придают видовому отвлеченность рода. *У-соб-ица*, с одной стороны, стоит в общем ряду с *у-род-ъ*, *у-бог-ъ*, *у-чт-ивъ*, с другой же — соотносится с рядом *метел-ица*, *непогод-ица*, *распут-ица*... Древний префикс *у-* обозначал удаление, лишение признака, который содержится в корне. *У-родъ* — лишенный рода, *у-богий* — наказанный Богом... Складывая слово по его составу, получим целое высказывание, понятное всем в момент его образования, но и нам помогающее осознать вложенный в новое слово смысл. *У-соб-ица* — нежелательное стихийное проявление (*-ица*), состоящее в том, что «свои» (*-соб-*) вступают во взаимный конфликт (*у-*), одинаково лишающий всех их свободного проявления личных качеств: корни *соб-* и *своб*[*ода*] восходят к общему; *о-соб-а* — свободная личность, чем-то *о-соб-енная* в персональных качествах. То, что в древности могло восприниматься как совместное проявление вре́менной неприязни, выраженной в префиксе *съ-* (*съвара* и др.), теперь понимается как однонаправленная враждебность по отношению к отвергаемому и изверженному, выраженная в префиксе *у-*.

Однако речь здесь идет о враждебности в отношении к социально равным. В усобицах гибнут князья, и только они. Они из-верг-ают из рода то одного, то другого: *из-гоев*, *у-родов* и даже *вы-род-ков* (слова разного стиля, но смысл у них общий).

Мятеж — это совсем не то, что *за-мят-ня*. Замятня началась и закончилась, мятеж разрастается пожаром. Суффиксы этих слов подчеркивают скоротечность одного и насильственную энергию другого. Не *метатися* уже начинают люди, а *мястися*.

Глагол *мястися* и значит ‘волноваться, бунтовать’, т. е. приводить в беспорядок, нарушать привычные связи: «И оттолѣ начаша ся новгородци мясти и вѣче часто начаша творити», — говорит летописец, продолжая о другом: «и мятяхуться акы в мутви (в мутовке), городи воставахуть, и не мило бяшеть тогда комуждо свое ближнее» (там же, 510 и 645, 1158 и 1185 гг.). Но существительное *мятежь* лишь с XV в. определенно употребляется в значении, близком к современному: восстание масс. Важно учесть и мнение историка: «Из бурь Смутного времени

народ наш вышел гораздо впечатлительнее и раздражительнее, чем был прежде, утратил ту политическую выносливость, какой удивлялись иноземные наблюдатели XVI в., был уже далеко не прежним безропотным и послушным орудием в руках правительства. Эта перемена выразилась в явлении, какого мы не замечали прежде в жизни Московского государства: XVII век был в нашей истории временем народных мятежей» (Ключевский, 1918, III, с. 111).

Народных мятежей...

Все слова данного ряда, постепенно накапливаясь в употреблении, служили для обозначений именно такого рода действий, но всегда сохраняли общий образ постороннего наущения, подстрекательства словом или мыслью, которые вызвали столкновения между людьми, причины которых (*вину*) трудно было определить. Это смятение было результатом смущения и затем всеобщего возмущения как следствия гнева и ярости. Источники развития гнева изменялись, как изменялись и условия жизни: сначала клевета, затем драка, в конце всего — уже отвлеченно — вражда. Происходило и усиление социальной энергии действия, поэтому *крамола* — уже совсем не то, чем была *свада*. Увеличивалось количество участников события, становились понятнее «вины» и «хулы», источники общественного раздражения. Усиливалось ощущение важности, значительности требований, выставленных народом, уже порвавшим всякие связи с собственным родом.

Это кружение мысли и чувства «акы в мутви» обобщало конкретно образные представления, «снимая» их с характера самого действия, и тем самым постоянно обогащало идею *вос-ста-ния* против кого-нибудь или против чего-то. В этом мыслимом сражении с неуловимым злом мысль все больше приближалась к пониманию существа дела, оплотняла найденную идею в одном-единственном слове родового смысла, отливалась в готовое для дела понятие — и наконец из сумерек Средневековья вышла готовая формула народной мести: мятеж.

ВРЕД И ТУГА

Греческое слово λύμη переводится как 'порча, разрушение, вред', но главным образом 'позор, поношение, оскорбление', и βλάβη — 'пагуба, бич и ущерб'. Они употреблены рядом в «Ефремовской кормчей», там, где речь идет о пагубности лицезрения женских плясок, которые «многъ врѣдъ и пагубу творити могуща» (Ефр. кормч., 183). Вред

и пагубу. Кроме того, *вредъ* — это еще λώβη 'бесчестье, оскорбление' и πάθος 'страдание, испытание'. Вредны все проявления мирской жизни, они воспринимаются как сокрушение и оскорбление личности.

Любопытно, насколько *вредъ* не самостоятелен в своем проявлении. В древнерусских текстах, даже тех, которые переписаны с южнославянских переводов, это слово всегда дополняется каким-то другим, уточняющим конкретный характер вреда или вредоносности: *вред и нужа*, *вред и туга*, *здравъ и невредимъ*, *живъ и невредимъ* (Жит. Вас. Нов., 356, Николай, 92, и др.). Можно считать, что это самое общее обозначение лиха, «никый же врѣдъ есть, оно же съмерть и погыбель» (Ио. Экзарх, 74). Действительно, «вред» непременно *лихой*, хотя и *телесный*, души не касается; он наносится со стороны — это нарушение цельности и испытание бесчестьем, душетленный вред, темный вред (Посл. Якова, 190, 191). Только в одном случае при отрицании слово *врѣдъ* выступает самостоятельно: *без врѣда*. Вот если золото бросить в огонь, то и «вмѣшенаа та в черность без врѣда и погибнеть» (Клим, 110): смешенное с чернью золото погибнет, но не совсем — станет другим, закаленным и ярким.

Сколько бы мы ни увеличивали число примеров, смысл не изменится, образ останется тем же. Вред подобен сраму, всегда приходит извне и грозит бедой; в материальном смысле это просто разлом, увечье, ущерб. В современных говорах *вéред* (в русской форме) до сих пор 'нарыв, гнойник, чирей' «и вообще рана», тогда как *вередá* — 'вред, беда', «последствия всякого повреждения, порчи, убытка, вещественного или нравственного, всякое нарушение прав личности или собственности, законное и незаконное», а также человек, вносящий смятение и раздор (СРНГ, 4, с. 127). Весьма широкое по смыслу слово, включающее в себя все формы поражения человека в жизни.

Туга же подобна стыду, она переживается тем человеком, которому вред нанесен. Это также и напасть, туга и напасть соединены в общем обороте речи в «Слове о полку Игореве»: «А въстона бо, братие, Киевъ тугою, а Черниговъ напастьми». Если сравнить друг с другом те значения слова *туга*, которые во множестве собраны в «Материалах» академика Срезневского, то окажется, что все они образуют как бы два круга, вложенных один в другой. Угнетение, мучение, страдание, уныние, тоска, печаль, горе, несчастье и прочее, как правило, отражают соответствующие значения греческих слов, данных в переводных текстах: 'скорбь', 'уныние', 'плач', 'тоска'. Бедствие, изнеможение, наваждение как проявления *туги* чаще встречаются в русских текстах, и притом в летописных, которые, соприкасаясь с церковными (летописи писали монахи), противопоставляют христианское восприятие «туги» мирскому народному

слову *туга* в его особом значении. Но в обоих случаях видится общий образ душевной тяготы, тяжесть которой распространяется на всех, никого не минует, утяжеляя жизнь невзгодами и печалью.

«Туга» в «Слове о полку Игореве» именно такова. Она — не мучение и не плач Киева, а беда, которая на Киев находит извне, грозит ему, как обычно грозит городу нашествие иноплеменных. И в старинных летописях, и в народных былинах речь идет об одном: туга разлилась по русской земле — и напасть, и горесть. Поэтому в русских произведениях и в переводах, сделанных русскими, *тужат*: осажденные в крепости, отец о сыне, о больной женщине, о голодном ребенке, о распятом Христе, — всегда о другом, не о себе самом. «Упився тугою» (Николай, 91), «въ толицѣ бо тузѣ суще» (Феодосий, 10), «избави от проказы смертьныя и от туги дияволя» (Кирилл, 95), «рекше слово с тугою» (Пандекты, 221об. — в болгарской версии «глаголъ пакостенъ») и т. д. Вот что такое *туга*, которая давит на сердце, как тяжелый камень. Это вызывает ощущение душевной тягости, которою, впрочем, можно и упиться, чувствуя неизъяснимую сладость от выпавшего на долю твою страдания. «Жено, знамение о твоей тузѣ видѣхъ Бога, тобѣ помогающа въ бѣдѣ» (Александрия, 14), что также понятно: видел предзнаменование того, как поможет тебе Бог в беде, ибо туга — всего лишь предчувствие возможных бед.

Как и *вредъ*, слово *туга* не употребляется в одиночку; обычно оно сочетается с другими, уточняющими смысл выражения, близкозначными словами. «Тужаше и завистию уязвенъ», «не бѣ свѣта на мѣстѣ томь, нъ тма и скорбь им туга»… В «Печерском патерике» часто встречаются такие сочетания: «тужу и скорблю и плачу» (там же, 106), «и бысть скорбь велия въ братии, и туга, и печаль» (там же, 192). Эти слова, но в другом порядке, повторяет и летописец: «И бысть в Киевѣ на всихъ человецехъ стенание и туга им, скорбь неутѣшимая» (Ипат. лет., 220, 1183 г.). Смысл слова усиливается определением: «Како ли не разседеся сердце отъ горкиа тугы!» (Жит. Ал. Невск., 9). *Горькая туга — горе, печаль и туга — горе-туга* — сколько бы ни было уточняющих слов, все равно общий смысл словесного расширения ясен. Он нужен для уточнения оттенков «туги» — о чем, о ком, почему тужат, а главное — как? Тужат о других, печалятся и горюют, сами включаясь в эту «тугу». Словом *потужьникъ* перевели латинское слово со значением ‘прислужник, помощник, пособник’, потому, вероятно, что потужник сострадает, пособляет в беде.

Подобным перебором близкозначных слов, расширяющих смысл текста, совершалась большая работа мысли. Книжное содержание слова *туга*, т. е. данное в нем п о н я т и е, как бы сплетается с бытовым представлением о ней же, и происходит нечто неожиданное; возникает сплав

ощущений, осложняющих исходный словесный о б р а з: речь идет уже не только о беде, постигшей другого, но и о нашем сочувствии этому другому, о помощи в ней по силе и возможности. Со временем такое значение слова все больше распространяется в русских текстах, являя собою как бы общий с и м в о л всякого сердечного переживания. Удвоение смысла стало результатом нерасчлененных еще в языке субъект-объектных отношений, но, став символом-знаком, слово *туга* вошло в состав слов высокого стиля и потому постепенно исчезло из обыденной речи.

Еще раз окинув взором расположение приведенных слов, скрытых за ними словесных образов и прямых значений, заметим, что слова *вред* и *туга* предстают парой. Оба переживания проявляются внешним образом, грозят со стороны. Однако *вред* и *туга* не столь всеобъемлющи, как *беда*; скорее они имеют конкретное содержание, всегда представленное в чем-то частном. Пределы туги и вреда легко обозримы и потому поддаются поддержке или исправлению. Разница между ними лишь в том, что «вред» наносит телесные раны, а «туга» душевные. В отличие от туги, вред не переживается.

В данных словах сохраняется мысль, может быть, и не очень внятная, но определенная по образному своему содержанию. Вред и туга, как пакость и напасть, как все остальное, чем переполнен мир и чем преисполнен злой человек, имеют пределы, как и сам этот мир, окружающий нас, не бесконечен тоже, стоит «в рубежах». Общая сумма напастей вполне исчислима, следует только держать ее в поле зрения, и по справедливости напастями наделяются только те, кто заслужил свою долю несчастий. Если до времени нет на тебя напасти — фиал гнева Божьего наполняется и когда-то прольется на грешную душу. «Иже много согрѣшающии бес печали и безъ напасти живуть, должьни суть боятися и трепетати: ростеть бо имъ мука сугуба долготерпѣниемъ божиемъ» (Пчела, 299).

В подобном взгляде на расплату присутствует нотка оптимизма. Можно принять на себя часть вины другого, можно тужить вместе с другим, тем самым ему помогая, избавляя от бед и напастей, служа любому, в ком видишь ты знамение добра и правды. Именно такое активное нравственное чувство вошло постепенно в содержание понятий о «туге». В конце концов слово *туга* исчезло, но глагол *тужить* остался в языке.

НУЖА И ЛИХО

Два следующих слова своим появлением обязаны той же идее «давления, понуждения», некоей внешней силе, которая постоянно давит и гнет. Это *нуда* (*нужа*, *нужда*) и *лихо*.

То, что н у д и т, нужда, — отталкивает и отгоняет; лихо — то, что отвержено и оставлено; в обоих случаях исконный словесный образ связан с выражением оставления, причем не по собственной воле.

Только одно греческое слово — ’ανάγκη ‘необходимость, неизбежность’ — переводится славянским *нужа*, а также (и даже чаще) выражением *по нужи*, *нужею* — по необходимости, насильно, помимо воли. «Жены ведоми быша въ плѣнъ, разлучаеми нужею от мужий своихъ» (Ипат. лет., 194об., 1170 г.); «а Володимера поя с собою во Угры опять, нужею отима добытокъ» (отняв добычу) (там же, 230, 1188 г.), и постоянно именно так. Кто-то «у нужи сей» болен, кто-то «клянется нужею», кто-то «отбѣгоша нужьныя смерти» — насильственной смерти. «Нужа дѣяти» так, а не иначе — тоже необходимая неизбежность жизни, совершенная по принуждению. Насильно, «нужею», выгоняют из града, выскакивают из осажденного города, кого-то волокут, дергают, хватают, грабят, снимают одежду, привлекают к ответу, удерживают в плену или ведут в плен, ссорятся, бегут или строят крепость, изнемогают от голода и жажды — целые описания можно построить на основе тех словесных сочетаний, которые со словами *нужа*, *нужею*, *по нужи* встречаются в старых рукописях. *В великой нужи* проходила жизнь средневекового человека, и все лихие ее повороты можно было описать одним этим словом. Многое зависит и от того, что «створилъ будеть — волею или нужею» (Кирилл, 91).

Обычно *нужа* заканчивается смертельным исходом, связана с гнетом враждебных сил, часто поминается вместе с *бедою*: «Како могу исповѣдати смертные труды, каку бѣду имуть, каку нужду?!» (Жит. Вас. Нов., 414) — вот обычное развитие общей темы, в которой повторением родственных по смыслу слов создается риторическое усиление: смертельные труды, и более того — беда неминучая, и того страшнее — нужда!

Нужный рабъ, *нужная мука*, *нужная смерть*, *нужная вина*, — все это указание на степень отсутствия личной свободы и Высшей воли, которые превращают нужду в бесконечную цепь лишений и тягот. Интересно уже и то, что слово *нужда* (в русском произношении *нужа*) в древнерусском языке как бы не имеет своей парадигмы склонения. Слово в различных формах рассыпано по падежам, которые возникают независимо друг от друга: *нужа* — одно, *по нужи*, *нужею*, *без нужи* — каждое что-то значит, и хотя мало чем отличается по смыслу от прочих форм, однако имеет и свое особое, очень конкретное значение, определяемое содержанием фразы. Каждая словоформа словно втягивает в свой смысл значение всего окружающего контекста, становится символом определенной ценности. Составители исторических словарей вы-

деляют до двух десятков «значений» слова, переводя его на современный язык в соответствии со смыслом контекста. И совершают ошибку, поскольку каждое отдельное значение слова тесно связано с его определенной падежной формой.

Вдобавок, слово *нужа* часто соединяется с родственными по значению (и по стилю) словами, потому что само по себе слово *нужа* — слишком общее по смыслу, неопределенное. Оно зависит от смысла текста и не может служить связи с другими частями того же текста. *Печаль и нужа*, *горе и нужа*, *скорбь и нужа*... каждый раз отчетливо виден не только предел морального принуждения, но и то человеческое переживание, которое оно вызывает. Современного значения прилагательное *нужный* еще не имеет, по крайней мере до XV в.: «Всѣхъ брашенъ нужднѣиши хлѣбъ» (Нил, 64). Чаще всего оно означает 'стремительный, сильный', 'труднодостижимый', 'насильственный', 'вынужденный', 'тягостный, трудный' и т. д. (СлРЯ, 11, с. 443–444).

Лихо вторгается в эту сеть отношений неотвратимо. *Лихо* в переводах с греческого заменяет слова ’αισχρὰ 'позорный, постыдный', κρεῖττον 'наивысшее' (в переводе «Пчелы» «скоро от лиха на полезное» — 230; нечто лишенное всякой пользы), περιττόν 'излишек, избыток', но также и ὑστέρησις 'лишение, недостаток', а сверх того и τύχη 'судьба, несчастье'. Сочетание ’εκ περισσοῦ переводится то как *излиха*, то как *паче зѣло* — высшая из возможных степеней проявления качеств, высшая их мера.

Лихо — 'избыток, остаток (чего-то)', во всяком случае таково исконное значение корня, имеющего много родственных слов в других языках. Понятно, что остаток может быть и большим, и малым — каким кому кажется. Субъективная оценка остатков сказалась и на развитии значений слова. В древнейших переводах, да и позже в книжных текстах, преимущественно используется то значение слова, которое обозначает 'множество, избыток, излишество'. Отсюда и русское слово *лишекъ* — уже со свойственным для осторожных славян уменьшительным суффиксом: как бы ни было много, но все-таки не в избытке. Там, где славянские переводчики для греческого слова когда-то предпочли выражения типа *многааго* или *болшое*, или еще какое-нибудь, русские переписчики текста заменяли его на привычное им *лихааго*, *лихое* (Сперанский, 1960, с. 72; Апостол, I, 80–81, 126 и мн. др.). Сочетание *излиха* они особенно почитают, а в особо торжественных случаях оно получает добавочное усиление. Иларион, говоря о князе Владимире, дерзает на форму *прѣизлиха* (Иларион, 169об.) — крайность, которой впоследствии воспользовался не один

льстец. Тем не менее усиление степеней качества: *прѣ-из-лих-а* — было необходимо для выражения отвращения от плотской безмерности и злостных преувеличений скудельного мира сего, ибо, как отметил уже Иаков, написавший «Сказание о Борисе и Глебе», «съгрѣшихомъ зѣло и безаконовахомъ премного, паче мѣры и прѣизлиха» — и каждое слово здесь служит для усиления предыдущего: премного — и само по себе уже много, паче меры — еще более того, а уж преизлиха — оказывается третьей степенью множеств и качеств, что как раз и нужно выразить автору в данном случае.

В «Повести временных лет» слово *лихъ* употреблено дважды (пять раз *лишити/лишати* и однажды наречие *лише*), причем в ранних записях. Это важно потому, что синкретичнонерасчлененный смысл слов тут предстает наглядно. В описании «испытания вер» при князе Владимире на вопрос князя, не принять ли веру греческую, «отвѣщавше же боляре, рекше: «Аще бы л и х ъ закон грѣчскыи, то не бы баба твоя Олга прияла крещения, яже бѣ мудрѣиши всѣхъ человѣкъ» (Лавр. лет., 37об., 987 г.). Общее значение 'плохой' приходит в голову сразу же: «Если бы плоха была вера та...» Но государственные люди говорят о другом. И кто знает, какие оттенки смысла содержались в цельности всего высказывания. Достаточно сравнить это определение с разбросом значений, которых много в современных русских говорах. Там *лихо* — горе, печаль, злая судьба, лень, досада, обида, скука, лукавство, и, кроме того, оценки противоположного свойства: стыдно, небрежно, сильно, весьма, но также и хорошо, славно, быстро, живо, страстно, свободно (СРНГ, 17, с. 76–77). Сравнение с другими славянскими языками дает еще больший разброс частных со-значений корня, сохраненных современными говорами. Это объясняется исходной неопределенностью семантики корня (о чем уже говорилось): исконный его смысл соотносят со значением 'остаточный, лишний' (ЭССЯ, 15, с. 91), имея в виду то, что о с т а е т с я после всего. В договоре с греками X в. славянским купцам разрешается купить «паволокъ л и ш е по 50 золотникъ» (Лавр. лет., 12), и не больше. «Лихъ законъ» можно понимать и как «лишний, неважный» по принципу «не лишнее дело — чего мы теряем?» Столь же неопределенно значение слова и в другом тексте: Святополк рассуждал со своей дружиной, идти ли на половцев, и мудрые сказали: «Аще бы ихъ [своих отроков] пристроилъ и 8 тысячь, не л и х о ти есть: наша земля оскудѣла есть от рати и от продажь!» (там же, 73, 1093 г.). Хоть собрал бы ты и восемь тысяч войска, было бы то — не слишком много? не плохо? неудачно? не лишне? Сказать трудно, потому что все эти значения здесь просматриваются.

В народном сознании всякий излишек воспринимался, видимо, как отрицательное качество. Излишек есть остаток чего-то, обычно дурного и злого. В присловьях Даниила Заточника *лихъ* и *лихий* всегда имеют отрицательный смысл: «З добрымъ бо думцею (советником) думая, князь высока стола добудеть, а с л и х и м ъ думцею думая, меншего л и ш е н ъ будеть», «лутче бы трясавицею болѣти, нежели с л и х о ю женою жити» (Лексика, с. 99).

То, что не в меру, достойно порицания. «Лихая мѣра» — преступление, одновременно и чрезмерность, и лишнее. «Лихая сласть вред ражаеть» (Менандр, 10), что соответствует греч. παράκαιρος 'не в меру'. То, что «излишне — *преобило*», показывает глосса в переводе «Хроники Георгия Амартола», это соответствует греч. κατακορής 'чрезмерный, неумеренный'. Приставка *из-* передает избыточность признака, указывает на некоторое отстранение от перенасыщенности «лихим» остатком, с укоризной по этому поводу. Можно даже сказать, что появление формы с такой приставкой давало возможность оживить исходный образ корня в тот момент, когда этот смысл потускнел и стал исчезать в окружении других, более «ярких» по образу слов. Чтобы задержать старый образ в мысли, его усилили, продолжая делать то же и впоследствии: *излише*, *излишек*, *преизлиха*...

Новым значением слова стало значение прямо противоположного свойства. *Лихъ* как 'лишенный', полностью лишенный того, что в иных обстоятельствах было бы преисполнено излишествами.

Во-первых, «Не буди никтоже лихъ радости» (Усп. сб., 234б), и во-вторых, если кто-либо нарушит устав, «да будеть отверженъ и всея священничьская службы лихъ и проклять» (Кирилл, 88). Лишен всего, и проклят.

В «Правде Русской» есть этот глагол: «То кунъ ему лишитися» (Правда Русская, 61) — всегда 'утратить, потерять, отказаться'. Лишиться можно отчины (Ипат. лет., 231, 1189 г.), хлеба (Печ. патерик, 150), чести (там же, 147), вообще всего (там же, 13). Содержание «Киево-Печерского патерика» как раз и состоит из описаний разных форм лишения жизненных благ в пользу «небеснаго царства». Но еще и в XIII в. глагол сохраняет старое значение 'оставить'. В поучении Серапиона Владимирского о тех, «аще кто крадеть, — татьбы не лишиться» (Серапион, 4), т. е. никогда не оставит свое ремесло.

Если исконное значение корня породило целую цепочку слов, в которых сохранялось прежнее указание на изобилие и излишки, то теперь новых слов образуется мало. Прежде это были *лихва* 'рост под процент', *лихновение* 'излишество', *лихновица* 'избыток', *лихоимъ* 'богач', *лихнути* 'превзойти', даже корявый перевод греческого термина

«гипербола» — *лихновное*; теперь только *лихновець* ‘дьявол’ да *лиховати* ‘лишать’. Такое значение слова явно не в почете, его избегают, поскольку подобает «хранитися от лиха» (Пчела, 228). Более того, и *лишение* часто передается в русских текстах в значении ‘недостатки’ (в русской редакции «Апостола» с XIII в.).

Но утрата — вовсе не излишество, вот почему новое значение слова сразу же получает оценочное значение. *Лихо* противоположно *добру*, и потому оно *п л о х о*.

«Понеже не хочю я, — поясняет Владимир Мономах, — лиха, но добра хочю братьи и Русьскѣи земли», а в человеке всего намешано, «аще ти добро да с тѣмь, али ти лихое», так что вообще «рѣчь молвяче лихо и добро — не кленитеся Богомъ» (Лавр. лет., 84 и 80, 1096 г.) — как ни говоришь, хорошо или плохо, но имя Божие не поминай всуе. Во всех случаях выбор один: «Любо лихо, любо добро всимъ намъ» (Ипат. лет., 210, 1175 г.); но если кто покусится на обычай или закон, «лихо ему будеть» (Кирик, 28, 36; Кирилл, 48, и мн. др.). И плохо, и зло, и чрезмерно — все сразу. Лишенное стало плохим; оно и должно быть плохим, потому что всего лишенный — тот же бедный и «нужный» (в нужде), хотя и находится в различном отношении к судьбе. *Лихой*, в частности, тоже лишенный всего. Если сравнить высокое (книжное) значение слова (‘преизбыточный’) с простым разговорным (‘лишенный всего’), станет ясно, что в русском значении слова отражается взгляд «снизу». Это — точка зрения народных масс, которая всего лишена, а не мнение той стороны, которая всем наделена в избытке.

Лихой — молодецки удалой, сорви-голова, лишенный всякого чувства опасности. Такое значение также выделяется довольно рано. Оно связано с неожиданным осмыслением слова: кому нечего терять, тот может быть и лихим. Под 1287 г. впервые встречаем слово в этом значении: «Лихо ѣздиши, рать съ тобою мала», — говорят горожане князю Юрию Львовичу, осуждая за лихую дерзость: «приедуть ляховѣ мнозии — соромъ ти будеть великъ!» (Ипат. лет., 301). Такая лихость плоха так же, как и *лишение*; в сущности, это тоже лишение — нет дружины, малое войско, некому будет стать за князя. Окончательно и вполне осознанно значение ‘лихой’ формируется довольно поздно, до сих пор оно воспринимается как вторичное, производное от ‘лишенный’. «Не утерпя, билъ ихъ обѣихъ... да и всегда такой я, окаянный, сердитъ: дратца лихой!» — восклицал протопоп Аввакум, в 1673 г., вспоминая о своих прегрешениях (Аввакум, 221). Это лихость особого рода, сродни греху, а потому и зло: дерзость и злость, которые «накатывают» по временам, оставляя в человеке ощущение лишенности светлой силы. «Бесы попутали».

Противоположность значений в исходных корнях наших слов знаменательна. Косвенно она отражается в семантике современных прилагательных, сохраняя в них тот или иной п р и з н а к смысла.

Лихой — лишний, нудный — нужный. Если один признак оценивается положительно, то противоположный ему предстает отрицательным. *Лихой* и *нудный* выражают признаки личные, которые характеризуют внутренние качества человека и притом несводимы в одном лице. Лихой никогда не нудный, нудный не способен к лихости. Еще выразительнее противоположность в паре *лишний — нужный*. Эти прилагательные выражают признаки внешнего характера и как таковые они ближе к исконному смыслу соответствующих словесных корней. Но взаимное отталкивание значений у прилагательных определяется их исконной противоположностью в обозначении самих признаков необходимого: нужный в деле вовсе не лишний по результату, но всякий лишний потому и лишний, что никому не нужен.

Если теперь сравнить три слова: *бѣда*, *нужа*, *лихо*, — объединяя их в том древнем, свойственном древнерусскому языку, значении, которое постепенно собрало эти слова в синонимический ряд, можно определенно, хотя и не во всех деталях, представить себе следующее:

Бѣда — это н а в а ж д е н и е, наущенное извне; это скорее опасность, которую при случае можно «развести руками»; в беду попадают, и обычный ее результат — материальные утраты; *победная головушка* как ни печальна, но все-таки вживе, еще не снесли долой.

Нужа — это сила, которая д а в и т как непреложная необходимость, которая в образном смысле представлена не как действие, а состояние; тот же гнет со стороны и враждебной и злой, гнет, с которым не совладать; *нужный рабъ* — тоже образ, но образ скорее скорбный, чем печальный.

Лихо — л и ш е н и е, лишенность и обездоленность до той степени, которая рождает в человеке дерзость отчаяния, которая уже не давит извне, не надвигается тучей навстречу, но возникает в самом человеке, нарастает как конечная злость, как сила, которая помогает ему и нужду перенести, и беду отвести.

Однако и *лихо*, и *нужа*, и *бѣда* как слова, имеющие некий общий смысл, все-таки не просто обозначения разных сторон недостаточности или бедности. Есть нечто, что в идеале выше всех трех этих слов, что стоит над ними, определяя движение смыслов во всех подобных словах. Это с у д ь б а, предопределенность, неведомая и необоримая сила, которой не избежать, потому что она непостижима.

В ее безвестности — сила ее.

* * *

Бессильная «покорность» перед грубым инстинктом» постепенно преодолевалась осознанным стремлением победить все страхи — как реальные, так и помысленные, навеянные грубостью, неопределенностью и непредсказуемостью самой жизни. И так же постепенно отчуждались от самого человека все эти печали: пакости, напасти, пагубы и прочие беды, — истончаясь в своем проявлении до мелких пакостников и случайных житейских напастей.

Такое отчуждение в изменяющейся системе имен представлено как удаление себя от стихии несчастий и зол, которые уже не сливались с человеком в одно целое, не сокрушали больше его силы и воли, не становились препятствием для его личной деятельности, а оборачивались чужим и чуждым, с чем можно было сразиться и над чем не грех было иногда посмеяться. Детские страхи уходили вместе с мужанием народа, который не раз побеждал их — и все чаще — в бою, и в деле, и в жизни.

И кроме того… некоторые термины-имена были ведь кальками с греческих слов, уже по определению чужими; они больше других вносили в сумятицу мыслей не известный русскому человеку густой аромат адских сил — не подвластных ему и потому, по прошествии времени, опороченных и отринутых им постоянной их неявкой на суд чести.

Отстранение человека от бед четко определялось логическим укрупнением терминов, передававших идею напасти; уже не конкретные виды, каждый из которых обслуживал — именуя — свою область бед, а именно *бѣда*, *нужа* (*нужда*) и *лихо* в троичности предъявления достаточны были для того, чтобы аналитически полно представить нападение беды, ее тяжкий жим и излишний для человека ее результат. Эти три слова стали гиперонимами (словами отвлеченного родового смысла с широким значением), включавшим в себя многие оттенки смысла прежних слов: *беда* — это и пагуба, и свара, и мятеж; *нужа* — это и напасть, и вред, и усобица, и туга; *лихо* — это и пакость, и язва, и свада, и смута…

Оставшись в нашем лексиконе, все эти слова расположились по соседству с тремя основными и образно являют себя в предикативном усилии вызревшей мысли: пакость — это то же лихо, напасть — это всесветная нужда, пагуба — это просто беда.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ



УЖАС И ГНЕВ

Если страдание не есть зло, то я не знаю, что разуметь под этим словом.
Владимир Одоевский

ГОРЕ НЕ БЕДА

Иверно. Беда возникает от принуждения со стороны, отсюда и некоторые побочные значения слова *беда* в славянских языках, например, 'клятва' или 'присяга', которые ведь также не всегда приносятся добровольно. Беда — действие, и притом внешнее по отношению к нам.

Горе же, связанное по значению с глаголов *горѣти*, — это состояние субъекта, объятого внутренним жаром, горьким жаром, потому что горе имеет привкус горечи. Горький сирота не на вкус познается — это всего лишь погорелец, оставшийся без дома.

Итак, действие — это состояние, в результате действия возникающее.

Соотношение слов «горе» и «беда» прекрасно отражено в русских пословицах, выражающих многовековой народный опыт. *Горе* нужно терпеть, горе видят, знают, от него плачут и тужат, горе как море или как ногти: все время растет; оно противопоставлено радости — тоже переживание, а не действие. Горе как персонаж народной трагедии лыком подпоясано и плывет поверху — все на виду. А вот *беда*: напала, приспела, исполошила, набежала, повалила, задавила, влезла в ворота... Беда нахлынула и отскочила, но все время висит над головой и в любой момент снова может нагрянуть, хотя и можно ее сбыть, стряхнуть, отвести. В их взаимном отношении *горе* — в лохмотьях, *беда* — нагишом; *от горя* — в солдаты, *от беды* — в чернецы (в монахи). А в общем, *горе да беда, с кем не была?*

Уже в Древней Руси *горе лютое* — *мука вечная*, неизбывное переживание, понятное, например, изгою Даниилу Заточнику. *Беда* же рассыпалась на множество частных проявлений: это и опасность, и бедствие мора или голода, и нужда, и принуждение. «Аще кто бедою украдет снедно что — а покается», — диктует «Кормчая»; *бедою* — по нужде. Естественно, что в те времена беда чаще всего воплощается в голоде, в отсутствии *снедна* (съестного). *Нужда* и *принуждение* — слова одного корня.

Проходили века, и понятие «беды» каждый раз наполнялось новым смыслом, хотя всегда оставалось в силе основное ее свойство: это — наскок со стороны, неожиданный напор неприятностей, навязанных силой, а потому нежелательных. Например, беда в виде вражеского нашествия. *Беда* приносила *горе*.

И не только горе: *грусть*, *му́ку*, *печаль*, *плач*, *скорбь*, *тоску*, *тугу* и много еще чего. Все эти слова издавна выражают различные оттенки страдания и по своему происхождению связаны с глаголами, обозначавшими неприятное воздействие со стороны. *Грусть* — это отвращение, она г р ы з е т; *му́ка* — это терзание, она д а в и т; *печаль* — это забота, она ж ж е т; *плач* — это битье (в грудь), он к о л о т и т; *скорбь* — это забота, она с к р е б е т; *тоска* — это стеснение, она и с т о щ а е т; *туга́* — это тяжесть, она т я н е т сердце. Душевные переживания в исходной точке своего развития воспринимались как конкретно-физические ощущения, но в Древней Руси эта непосредственная связь с внешним воздействием уже забыта. Больше того, изменилось и внутреннее взаимоотношение наших слов, смысловая их иерархия. Плач не всегда сопровождается битьем в грудь, но наемные плакальщицы делали это обязательно, демонстрируя свое горе; иначе это был бы не *плач*, а *слеза* (слово родственно слову *слизь*, которую и проливает *слезящий*). *Грусть* ⇨ *тоска* ⇨ *печаль* ⇨ *скорбь* ⇨ *мука* — вот градация чувств в зависимости от вызвавших их причины и характера переживания. Не связана ли эта последовательность с историей наших слов?

Заметим отсутствие в этом ряду слов *горе* и *бѣда* — это родовые по смыслу термины, которые, по этой причине, одновременно могли становиться определениями к любой степени данного переживания. Например, царь отпускает свою дочь к налетевшему змею «с плачем горкимъ и с воздыханиемъ злымь», а сама царевна, еще не видя Георгия Победоносца, молится: «Виждь горкую печаль сердца моего, яко зло смерти предана есмь!» (Георгий, 30).

«Бедный человек» и «горький человек» в корне различаются. В апокрифе XII в. «Хождение Богородицы по мукам» описываются мучения грешников в аду, и вопрошает потрясенная «Пречистая: — Кто сь[и] есть бѣдьный человѣкъ, приемляй сию муку?!» (СлРЯ, 1, с. 89). Несчастный в бедах, вызывающий сострадание, отличается от *горького*, который не в действии испытывает муки, а находится в горе-состоянии: «горькая вдовица», «горькая пленница» и т. д. (там же, 4, с. 98).

Слово *грусть* отсутствует в языке до самого XVII в., хотя нет-нет да и проскользнет упоминание о *грустности*, т. е. печали. Слишком слабое это переживание для наших суровых предков, слишком личное, чтобы обращать на него внимание. Еще и в современных русских говорах *грустко* — всего лишь ‘скучно’, что-то неопределенное, неясное. *Грустити* ведь не только ‘печалиться’, но еще и ‘угрожать’. «Погрустить пальцем» — погрозить, это «слабая степень печали» (Потебня, 1880, с. 2). Словно надвигается что-то неприятное, и от этого грустно.

Тоска немного сильнее. Тот же образ внутреннего стеснения, «переход от физической т о ш н о т ы к нравственному состоянию», столь характерный для Средневековья (там же). «На исходе Средневековья основной тон жизни — горькая тоска и усталость» (Хёйзинга, 1988, с. 33). «Тоска разлияся по Русской земли», — говорит автор «Слова о полку Игореве»; это какое-то беспокойство, от него уж вовсе не скучно, но так же печально на сердце. Нерасчлененность понятия о духовном и представления о реальном переживании сохранялось на протяжении всего Средневековья. В переводных текстах того времени тоска — это прежде всего στενοχωρία ‘теснота, стесненность’ — места, положения, жизни вообще. Подавленность.

Бесполезность и суетность жизни определялись и смысловой близостью к слову *тъщь* ‘пустой, полый’ — опустошение чувства, нравственная *тъщета*, — все *вътъще*, впустую. Какая-то «беглость» жизненных отправлений, совершаемых *тъскъмь*, т. е. торопливо и быстро (это наречие встречается в некоторых списках «Хождения» игумена Даниила). В памятниках с XVI в. *тоскливость* ‘тяжесть’ в ощущении, *тоскливый* — подавленный, *тоскнути* — огорчаться, *тоскование* — прямая тоска (Шимчук, 1991). В русских говорах до сих пор *тосный* — стесненный обстоятельствами, подавленный судьбой человек.

Печаль еще крепче, это уже не *грусть-тоска*. Это забота, вызывающая неприязнь к причине возникшей печали. Настороженность грусти и беспокойство тоски разрастаются до такого состояния, что требуют и внимания к себе, и обязательно какого-то действия.

Печаль имеет внешние проявления в виде плача и рыдания. «Плакание и рыдание» — выразительное сочетание, которое сопровождало средневекового человека по славянскому переводу «Апостола». «И испущахуть плачь горкий и рыдание съ въздыханиемь», «горесть и рыдание окрестъ ихъ...» (Жит. Вас. Нов., 507, 476). «И бысть вопль и въздыхание, и печаль по всѣмъ градомъ» (Сказ. Мамай, 509).

Рыдать — издавать стенание и плач, пребывая в печали; перевод «Пандектов Никона» показывает, что *рыдание* — это *сѣтование* (Пандекты, 366б); греческое слово κλαίω, которое переводилось глаголом *рыдати*, значит ‘сетовать, оплакивать’. Но сокрушаются и сетуют не только в печали, когда уж горе «допечет». Рыдание вполне могло быть притворным, а то так и помимо желания («рыдающе неволею» — Флавий, 14). «Льстиву рѣчь его и рыдание състроено» (там же, 236). Рыдали все, рыдали много и с упоением, иногда «въ рыдании понося себе» (Нифонт, 47); «рыдаху же народа множество правовѣрных, зряще отца

сирым и кормителя отходящим» (Повесть, 466). Степени проявления печали усиливаются повторением близкозначных слов: «Бысть же сетование не съкрыто, но и рыдание велегласно, и вопль въповелѣнный, и плачь оглашающе весь град» (Флавий, 244). Рыдание — степень печали, связанной с лишением чего-то ценного. Это ясно по переводу «Пчелы», в которой содержится известное высказывание о том, что кто желает чужого, «то по малѣ днии и по своемъ рыдати имать» (Пчела, 207) — глагол *рыдати* соответствует форме ἀποστερούμενος от глагола со значением 'лишиться'. Переводчик усилил высказывание экспрессивным указанием на «сетование».

А вот *скорбь* и *туга* — вершина нарастающего натиска: пришла беда — отворяй ворота! В древнерусском языке *скорбь* и *туга* — слова абсолютно одного смысла, хотя оттенков значения так же много, как самих их источников. Полный набор: *боль*, *страдание*, *болезнь*, *несчастье*, *беда*, *горе*, *печаль*, *забота*. *Скорбь* и *туга* обычно встречаются рядом, но *скорбь* скорее церковное, высокое слово, а *туга* — народное. Поскольку значения у них были общие, со временем в литературном языке и осталось одно лишь слово — *скорбь*, а *туга* исчезла, может быть оттого, что слишком явною была связь этого слова с *тужить* и с *тугим*.

Впрочем, соотношение скорби с тугою могло быть и другим. Книжное происхождение слова *скорбь* подтверждается его написанием: *скърбь*, *скьрбь*, *скрьбь* писали даже тогда, когда звук «ъ» уже изменился в «о» — вплоть до XVI в. Заученный с детства текст Псалтири сохранял в памяти сочетание «скорбь и болѣзни обрѣтохъ» (Пс., 114, 3). Устойчивость выражения вполне могла внушить мысль о том, что скорбь — это и есть болезнь. Если в церковнославянских текстах *скорбеть* — душой или сердцем, в народной речи душой и сердцем *тужили*, а скорбели в недомоганиях плоти. В частной грамотке 1665 г. автор письма соболезнует адресату по случаю кончины его супруги, употребляя слова «такою полезненою печалью посетил». Слово *печалью* написано над зачеркнутым *скорбию*, а *полезненая* — психологическая описка вместо *болезненная*; все это следы личного переживания, которое испытывал писавший. *Скорбь* — *болезнь*. Протопоп Аввакум, изгоняя бесов, пользовал также «скорбию одержимы[х] грыжною; и мои дѣтки, егда скорбѣли во младенъствѣ грыжною же болѣзнию…», «вытру скорбящему спину… та же отрыгнет скорбь…» (Аввакум, 69). *Скорбеть* — болеть.

Му́ка же в древнерусских текстах понимается еще только как вечная, страшная, как ад. Это — конечная казнь за грехи и за все страдания жизни. Вот почему в современном русском литературном языке данное

слово осталось в конце цепочки: от легкой беспричинной грусти до бесконечной муки.

Считалось, что все переживания такого рода свойственны лишь человеку душевному — верный знак того, что и сами переживания сосредоточились уже в сфере нравственной, а не физической. В древних повестях они и приписываются только положительным героям. Например, в описаниях Куликовской битвы более пятидесяти раз употребляются слова *уныние*, *печаль*, *горесть*, *скорбь*, *плач*, и все они относятся к Дмитрию Донскому. Врагам и их союзникам психологические переживания недоступны, им вообще несвойственны никакие переживания, поскольку они бесчувственны, у них имеется одно лишь рассудочное желание: исполнить волю, внушенную дьяволом. Если взрыв чувств и возможен у них в особо критические моменты, они переживают не горе, у них это дикий рев и плач. Вот и Мамай, потерпев поражение, бежит в Кафу, «плачущи горко»: горе обращается в горечь, а скорбь — в плач с вздыманием рук. Поскольку врагу отказано в душевном переживании, само это переживание тем самым как бы облагорожено и вознесено. Такова интерпретация наших эмоций у христианского писателя.

Со временем еще больше усложнялась градация чувств, связанных с печальными эмоциями. Первоначально самостоятельные линии этих ощущений, связанных то с внутренним переживанием (*грусть* и *печаль*), то с внешним давлением обстоятельств (*скорбь* и *туга*), то с высшими формами кары (*му́ка*), совместились в одну общую цепь, которая выражает в словах объективно точную линию нарастающего чувства, направленного вместе с тем вне человека, отражающего его реакцию на раздражение со стороны.

Следует отметить еще одну подробность в семантическом развитии данного ряда слов, поскольку это снова указывает нам на коренную особенность средневековой христианской культуры.

Мука, *скорбь*, *туга*, *печаль* в первоначальном своем значении, в исходном словесном образе, обозначали беды, находящие на человека со стороны, из внешнего мира: давление злой силы, орудие мучений и т. д. И здесь случилось то же, что случилось почти со всеми словами, рассмотренными в книге: распыленные по конкретностям своих проявлений, частные, иногда и случайные обозначения горя-горького под жестким давлением феодальной идеологии собрались все вместе, выстроились по степеням иерархии и кончили тем, что в корне изменили исконный смысл своего образа; стали обозначать не разного характера «удары судьбы», а интимные переживания личности.

Новая культура, «новые люди» в бесчисленных своих сочинениях как будто вталкивают все это в глубь человеческих переживаний, в личность, уничтожив материалистический образ языческих представлений и заменив его понятием о рефлексии. Все, что не вошло в этот ряд, понемногу исчезло из языка.

Это касается *плача*, который оказался ни при чем. Слишком материализован этот вид скорби, слишком бросается в глаза: он рассчитан на внешнее проявление, и потому не должен вторгаться в благородные чувства рефлектирующей скорби. Настоящая скорбь молчалива. Плачут наемные плакальщицы, плачут враждебные силы. Или, подобно матери князя Ростислава, трагически погибшего в Днепре: «Плачется мати Ростиславля по уноши князи Ростиславѣ» — говорит «Слово о полку Игореве». Плачут над мертвыми. Живые скорбят.

СТРАХ И УЖАС

> ***Это языческий мир, лишенный своей первоначальной наивности и оставшийся при одних грубых верованиях в приметы, при одном паническом страхе перед стихийною силою. Страх — вот главный фон картины.***
>
> Михаил Салтыков-Щедрин

Это было время, когда человек имел основания бояться всего вокруг. «Первое религиозное чувство — страх» (Соловьев, III, с. 305). Неуверенность и опасение всего сопровождали жизнь, потому и слова с обозначением этого чувства столь распространены в языке. Рассмотрим важнейшие из них, те, которые дошли до нас.

Бояться того же корня, что и *бить*, отсюда и *бой* — там, где бьют. Бояться битья — чувство понятное, представление об этом, выраженное в общих словесных корнях, известно всем индоевропейцам. Страх перед болезненным физическим прикосновением указывает на несомненную древность этого ощущения. Судя по сочетаемости глагола, в Древней Руси боятся: гнева, Бога, дьявола, беса, суда Божьего, врагов, смерти, рати, погони, испытаний, осуждения, муки, напасти, наказания, клеветы, зла, беды, искушений, разлуки. Не всякая боязнь связана с угрозой физического насилия, так что говорить о древнейшем значении глагола уже не приходится, оно отчасти изменилось. Сам сатана при случае «боится и трепещет», бесы тоже боятся, боятся и трепещут многие вполне достойные герои древних повествований. Ясно, что теперь они

боятся не простых ударов меча или плети. Тем не менее характерно это обязательное усиление, представление дополнительным словом: *боятся* и *т р е п е щ у т*, *с боязнию и с т р а х о м*, *не бойся и не п л а ш и с я*, *они же убояшеся страхомъ*... Боятся со страху.

Итак, в боязни трепещут. Слово *трепет* связано с глаголом *трепати*, *трясти*. До сих пор в русских говорах *трепе́та* — осина, пугливое дерево, листья которого трепещут от малейшего ветерка. *Трепетицу* у Даниила Заточника тоже считают осиною. В церковных текстах *трепет* встречается всегда; это слово уже получило значение 'благоговейный ужас'. Поэтому в «Житиях» трепет святого всегда сопровождался радостью, воздыханием, изумлением и прочими сильными переживаниями — священный трепет. Для язычника же в этом чувстве не было ничего благоговейного, он был бы согласен никогда его не испытывать, не поклоняется ему, в подобном переживании он не ощущает никаких очищающих нравственных эмоций. Правда, и для язычника это все-таки внутреннее волнение, но вполне земного и конкретного характера: «корчася зимою великою (т. е. холодом) и трепетом» (Жит. Андрея, 171) — это дрожь. Вот и в «Пандектах» рассказывается о том, как монахи от холода завернулись в рогожи и спят, «яко клубъ трепещюще» (Пандекты, 307б) — в общем клубке дрожа от холода. *Трепет*, таким образом, отчасти похож на *бой*, тоже вызывавший физическую дрожь, но все-таки это более «внутреннее» переживание, чем *бой*, который приходит со стороны.

Затем у нас есть еще и сочетание *«боязнь со страхомъ»* — тоже ощущение не из приятных. *Страх* или *страсть* первоначально значили 'оцепенение', имеется в виду превращение испуганного человека в комок льда, в сосульку: «как застыл». Глагол же этого корня связан со значением 'угрожать, строго предупреждать', следовательно, *страшити* — это стращать, т. е. внушать страх, но уже не битьем, а взглядом или жестом. У страха же, как известно, глаза велики, — да не видят. Когда-то страх, по-видимому, воспринимался как чувство, положительно важное для общества в целом: «страхом дом стоит», — а если его немного усилить, то, пожалуй, устоит и держава. Попозже, уже в «Домострое», настоящий гимн созидающему семейные отношения «страху» занимает много внимания и места.

Действительно, и согласно древнерусским текстам, страх обычно вызывает Бог, также небо или небесные силы; у Бога *страшный* голос и взор, а в деснице своей несет он *Страшный суд*. Воины в бою исполняются страха или, напротив, идут без страха, именно страха, нет и речи об их боязни: дружинники Александра Невского на льду Чудского озера также

«не имѣша страха въ сердце своемъ» (Жит. Ал. Невск., 4): то же можно сказать о любом исторически известном герое, подвиги которого описываются в летописи. Поражения 1237–1240 гг. объяснялись тем, что «храбрия наши, страха наполньшесь, бѣжаша» (Серапион, 8).

Оказывается, *страх* и *страшный* в реальной жизни — взаимо-обратимые чувства. *Страшный* — одновременно и 'внушающий страх' (Бог), и 'ощущающий страх'(человек). Страх существует сам по себе, вне конкретного ощущения субъекта. Иларион в середине XI в. просит Бога: «Каемся злыихъ своихъ дѣлъ, просимъ, да страхъ твои поспеши въ сердца наша» (Иларион, 196б). Двести лет спустя другой писатель, Серапион, говорил, что нахлынувшие на Русь восточные орды «много страха пущаще», — это образ, наводящий на мысль о вражеских стрелах, столь же конкретное оружие враждебности.

Если сравнить старославянские переводные тексты с переводными же, но сделанными на Руси, легко заметить, что в старославянском языке *страшити(ся)* употребляется часто, а вот на Руси этому глаголу предпочитают другой — *боятися* или *полошитися*. Моральное, а следовательно, и несколько отвлеченное чувство страха выступает все же похожим на внутреннюю совесть. Это не простая боязнь физического удара. *Страшити* — припугнуть, не больше, а вот заставить человека бояться — много жестче. Душа или дух страшатся, угроза же болью, страдание тела вызывается боязнью.

Душа как проявление нового для язычников представления о духе — одновременно и субъект, и объект действия страха, поэтому в дальнейшем развитии смысла слова происходит расслоение функций действия: мысленно с т р а х отчуждается от устрашающего, отдаляется как бы в безраздельное ощущение переживающего этот страх. Доказать это легко на примере форм прилагательного. «Страшивъ мужь страшивы мысли имат» (Пчела) — новый суффикс оформляет значение объекта страха: *страшивъ* — 'труслив'. Форма же *страшенъ* — сохраняет в своем значении качество за субъектом действия: тот, кто вызывает страх. Нравственное содержание качества *страшенъ* от частого употребления в самых разных условиях и оборотах постепенно невероятно расширилось: это и просто 'страшный', и 'великий', и 'тяжкий', и 'сильный', и даже'изумительный'. В «Житии Александра Невского» «и услыша шумъ страшенъ по морю» (3) — вряд ли только 'ужасный', все-таки тоже и 'сильный' шум. Окончательно эти вторичные значения слова уточняются к XV в., когда разница между *страшный* и *страшивый* была осознана уже окончательно и бесповоротно.

У глаголов подобный разлом смысла на «субъектное» и «объектное» со-значение выявить сложнее, но на выручку приходят грамматические различия в формах: *страшить* и *страшиться*. Имя существительное такому раздвоению не поддается: страх есть страх, он страшен обоим: и субъекту, и объекту страха. Видимо, по этой причине страх как бы возносится над ними обоими, воспаряет как понятие отвлеченное и в конце концов обобщается в качестве общего всем свойства; страх становится основным словом для выражения данного чувства. В современном литературном языке это гипероним родового смысла.

Нерасчлененная многозначность слова *страхъ* отчасти уменьшается с появлением *страсти* — слова, происходящего от глагола *страдати*. В чешском языке слово strast сохранило исконное значение ‘горе, страдание, печаль’. Русские же «страсти-мордасти» почти полностью совпали с представлением о страхе и по существу есть страх. Не вдаваясь в детали, внутреннее движение мысли, развивавшей понятие страсти можно представитъ так: сначала это страдание с горечью утраты, затем — подвиг сознательного мученичества, совершенный в результате душевного порыва, а это, в свою очередь, вычленяет и новое значение — ‘душевный порыв’, уже независимо от цели желания, что, в свою очередь, как необъяснимое движение человеческой души, переносом значения развивает представление о безотчетном влечении, конечно же, очень бурном и потому неразумном; так в конце концов и появляется обычное для современного языка значение ‘неразумное желание’— *страсть*. Прежнее страдание превратилось в свою противоположность — в удовлетворение своих страстей; в другой среде, среди церковников, с XV в. это чувство было названо порочным, так что в их представлении *страсть* не ‘страдание’, а ‘порок’: парадоксальный извив мысли! «Половина страстей — с костей» — говорит поговорка. И таких поговорок много, с т р а с т ь как много. Такое представление о высшей степени чувства, постепенно развившись в прилагательном *страшный*, со временем совпало со словом *страсть*, а не со словом *страх*. Динамическим стимулом подобного «перетекания мысли» в свою противоположность явилось общее представление о перенасыщенности, переполненности этим чувством, что в конечном результате его действия вызывало конфликт, столкновение, борьбу; внутреннее переживание выплескивалось наружу. О борьбе и говорит волынский книжник XII в., переведший «Историю» Иосифа Флавия: «Онъ же, распытавъ домашьнюю страсть и братьнѣ раскоторание» (Флавий, 215), т. е. разузнав о внутренней борьбе и братоубийственных ссорах. Всякая

борьба, с одной стороны, — страдание, бедствие, болезни, с другой же — подвиг и сладость победы. Подобные значения слова отмечены в древнерусских текстах, а если их собрать в общую последовательность, то немедленно скажется диалектическая противоположность значений, отражающая внутренний взрыв семантики слова и развитие его смысла во времени. Нравственная схватка язычества с христианством и в этом понятии видна как на ладони: она бескомпромиссна и жестока. В самом деле: мученическая кончина за веру — и безудержное служение плоти, что может быть контрастнее? А все это — *страсть*. Но если *страх* связан с моральными переживаниями и есть содержание жизни духовной, то *страсть* всегда обозначает физические страдания. Таково искусственное разложение прежде безразличных к личности значений и сужение содержания слова *страх* — под воздействием земной страсти.

Однако есть еще и *всполох* — 'тревога', *полошитися* — 'тревожиться', *полох* или больше того — *переполох*. *Полошити* — 'пугать', т. е. опять-таки *страшити*, но это чувство всегда относится обязательно только к объекту внушения. «Балують овцы, а влъци наступають, а свистати нѣкому, иже бы отполошити и распудити волки» (Жит. Стеф., 223) — чтобы напугать и разогнать волков. «…и рать, дойдя до рубежа, полошився воротишася, хотя и достойне воина и не уполошитися никогоже, но токъмо Бога единого блюстися» (Ипат. лет., 305 и 203). *Полошат* обычно словом: «Молву пускать — народ полошить» (Даль). Следовательно, этот вид страха связан с воздействием с л о в о м.

Все, о чем мы только что говорили, не идет ни в какое сравнение с высшей степенью страха, поражающего и беспощадного, — с ужасом.

Слово *ужас* восходит к глаголу *гасить*, все родственные славянские языки указывают на значение 'угаснуть, подавить, кончиться' — в результате некоего изумления. Вот почему современные западные славянские языки для *ужасити* сохранили значение 'изумляться, поражаться', а южные — 'испугаться, ужаснуться'. *Ужас* — самый сильный страх, сопровождающийся ощущениями отвращения и негодования. От ужаса оцепеневают, обезумевают, «волосы встают дыбом». Высшая степень проявления выражается и в сочетаниях: «ужас как много». Ужас возникает от одного вида чего-то и располагается в уме, в сердце, в душе, т. е. внутри человека: «и страшенъ ужасъ я̀ (объял) ихъ» (Флавий, 202) — ужас, да еще устрашающий. Отличие ужаса от страха состоит в том, что страх не приводит в отчаяние и в смятение, он не испепеляет и, более того, для общества он даже полезен. Ужас — последняя черта, за которой начинается и с с т у п л е н и е, т. е. выход из самого себя, конечное растворение в ничто. Тем не менее, как и страх,

ужас — категория умственная, моральная, ужас возникает от вида того, чего бы лучше никогда не видеть .

Слух и зрение — вот источники столь сильных переживаний, как переполох, страх и ужас; в основе этих эмоций лежат впечатления от высших форм ощущения (не обоняние, не осязание).

«Это не только усталость, — говорит историк, — но и страх перед жизнью, боязнь жизни из-за неизбежных огорчений, которые ей сопутствуют, — состояние духа…» (Хёйзинга, 1988, с. 37). Вот соотношение в степенях страха, которое представляют нам сохранившиеся средневековые тексты от конца XIV до конца XVII в.

В «Житии Сергия Радонежского» Епифаний Премудрый описывает страхи, окружающие его героя. Это страх перед неведомым, перед ним *трепещут*: «вся есмь въ страстѣ трепещу, не вѣдущи бываемого» (Жит. Сергия, 15), «боязнию страшает мя слово, господом реченное» (там же, 46), «и тако страх велий нападе на ня (на них), и трепеташе зѣло» (там же, 81), «страхом и тръпетом одръжими» (там же, 83), «дух мой трепещет — что устрашися дух твой?» (там же, 84). Непосредственное столкновение с тайной Божией навевает ужас. Женщины в храме слышат голос младенца Варфоломея, исходящий из утробы матери («провереща младенец»), и даже его мать «мало не паде на землю от многа страха, и трепетом великым одеръжима сущи, и ужасишася, начати въ себе плакати» (там же, 14) — и все «стояху безмолвием ужасни» (там же, 15).

В творениях Нила Сорского описываются переживания, случившиеся сто лет спустя; можно сказать, что отношение к жизни у Нила *трепетное*, слово *страхъ* употребляется очень редко, при описании конца света: «весь миръ от страха оного умеръ бы, того ради убоимся и ужаснемся» — это указание на «страхъ онъ и грозу втораго пришествия» (Нил, 69), и все «ужасные» слова сосредоточены в этом тексте. В остальном — «подобаетъ намъ боятися трепеща» (там же, 57), «нѣкиимъ же от нихъ истязания зѣлна и трепети грозни, и устрашения бѣдна…» (там же, 64). Ужас — это страх перед неведомым. Так ужасались монахи Боровского монастыря, когда их умирающий игумен Пафнутий говорил необычные речи: «Мы же, слышаще сия, ужасохомся, понеже не смѣяхом ни о чем же подвигнути слова, токмо ужасохомся, что хощет сие быти — нам же сия вся недоумѣниа суть» (Иннокент., 498, 500 и 506). Бойтесь лишь гнева Божьего, ибо «ничтоже вамъ успѣеть гнѣвъ человѣческий: от Божьего гнева спасения нет», а «человѣк, аще разгнѣвается, пакы смирится» (там же, 492). Идея имени — она во власти Бога; действие гневливости в руках человека, как всё временное оно прекратится.

В XVI в. отношение к страху меняется мало. О страхе как форме правления говорит Иван Грозный: «Царскому правлению (нельзя без) страха», даже «апостолъ страхомъ повелѣвает спасати» (Иван, 36, 32); упрекая сподвижников за трусость на поле боя, Иван говорит, что те «дѣтскими страшилы устрашистеся» (там же, 62) «ложного ради страха смерти» (там же, 30). Царь, «великий и ужасный», обходитсся только словом *страх*, употребляя его редко.

Его оппонент, Андрей Курбский, напротив, не прочь разграничить *страх* и *боязнь*; на поле боя воина охватывает не страх — страх только «Божий», — а боязнь. Страх и боязнь разграничиваются «по реченному: убояшеся страха, идѣже не бѣ страха» (там же, 392). Боязнь проявляется как физическое переживание, в то время как страх — состояние душевное, причем боязнь всегда одинакова и для всех равна, тогда как страх проявляется в степенях: кто «не боится а не ужасается новых богов?» (там же, 396). И может случиться «коль страшно и прелюто, иже рещи и выписати невозможно!» (там же, 394). Говорится о «страхе Божьем» (там же, 226) и трепете сердца: «сердца трепетали» (там же, 322), от «Иродовой лютости» «сердца вострепетали», и уж если даже «святые великие учители [христианства] ужасалися, пишуще» такое, то нам, грешным, и подавно следует «ужасатися» «воистинну зѣло страшного» (там же, 220, 222, 224). Страх в представлении Курбского — нечто самостоятельно живое в эмоции переживания. «Страх Божий» находит на человека в минуту тревоги и «боязни», и тогда сердце его трепещет, а сам он «духовне» ужасается, «або такъ ужасновение пущающе… слугамъ дѣтей ужасати мечтателными страхи» (там же, 224) — надуманными страхами; это «ужаснеслышателные» страхи (там же, 296). *Ужасатися* — скорее всего состояние испуга. Описывая допрос пленного, князь отмечает, что тот вел себя вызывающе смело, «нимало ужаснувся (совсем не испугавшись), началъ со дерзновениемъ отвѣщевати намъ» (там же, 304). Если «ужасание» — испуг, то «трепет» определенно опасение. При взятии Казани «зѣло трепетахом о… помощи его Казани» (там же, 234) — опасались, что крымский хан придет на выручку осажденному городу.

У протопопа Аввакума в XVII в. основное ощущение жизни — ужас. Когда во сне он видит корабль, который ему преподносят в дар, он не в силах сдержать изумления: «и я вострепетах» (Аввакум, 19), и «божиимъ страхом отгнани быша (нападавшие) и вспят побѣгоша» (там же, 26). Увидев (опять во сне) угрозу жизни, «я вскочил во ужасѣ велице и палъ предъ иконою» (там же, 44); и палач — «ужас бо обдержал ево, и трепетенъ бяше… и руки не служили… от дрожи и трепета ножъ из рукъ валился» (там же, 58). Приводя слова апостола Павла: «Внутри убо страх, а внѣ убо

боязнь» (2 Коринф., 7, 5), — Аввакум как бы разделяет душевное переживание страха и физическое его проявление, пытается соотнести с первым — *ужас*, со вторым — *трепет*.

Таковы конкретно-чувственные истоки переживаний страха: бить, возбуждать, трепать, цепенеть и в конце концов совсем уж угаснуть. Однако в Древней Руси никаких связей с представлением о конкретности физических действий уже, по-видимому, нет. Социальная жизнь общины и моральные обязательства перед обществом наложили свой мощный отпечаток на первоначально инстинктивные ощущения страха, испытываемые человеком. В простое, а затем реактивное чувство по мере развития подключается и интеллект; постепенно они и оформили в слове новое представление об угрозе, приходящей со стороны. Как и всё в средневековом обществе, эти ощущения получили строго градуированную иерархию: *полох* как легкое волнение (источник переживания) ⇨ *трепет* как внешнее проявление чувства ⇨ *страх* как тревожное состояние с возможным еще возвращением вспять, ⇨ и *ужас* как высшая степень страха, предельный уровень. *Боязнь* осталась в стороне как чисто физическое переживание этого аффекта, да к тому же и само слово заимствовано из церковного языка; это — чужое и чуждое русским слово. Оно выражает обыкновенную трусость, которая не сопровождается нравственными переживаниями, оно и неуместно в ряду обозначений, взятых для высоких моральных переживаний. Страх должен быть не за шкуру, а за совесть свою, за жизнь, за славу. Воин, идущий в бой, может страшиться, но воин-трус — вещь невозможная, странная.

А коли так, зачем об этом и говорить?

ГНЕВ И ЯРОСТЬ

В гневе имеется бурное усилие
избавиться от некоторого зла.
Готфрид Лейбниц

Все необычное и неясное наши предки воспринимали враждебно и с подозрением. Было много оснований не доверять чужому и иностранному.

Мерный и спокойный шаг времени изредка прерывался всплесками безудержного и животного — *гнева*, *ярости*, *грозы*. С неодобрением взирал предок на подобные отклонения от обычного, гневу он предпочитал уравновешенность и спокойствие.

Конечно, он допускал, что в природе есть вещи и явления, которые иначе как во гневе и не воспринять; что есть в животном царстве существа, по самому назначению своему — дикие, необузданные. Например, лев, или волк, или рысь в его представлении — всегда *лютый звѣрь*, а тур или бык — *ярый*. Все первые — хищники, бык же не так опасен для человека, поэтому он и *яръ*, а не *дикъ*. Он может быть в ярости, но постоянно лютым он не бывает.

Действительно, *лютый* — 'неистовый, бешеный' в порицательном смысле, *ярый* — 'весенний' от *яр*, *яра* 'весна', откуда и знакомые нам слова *яровые*, *ярка* 'молодая овечка', *яркий* 'пестрый, горячий', *Ярила*, которого иногда считают славянским богом любви.

Ярый и значило 'сильный, необузданный, пылкий' и притом не без грубости, — словом, все признаки весеннего пробуждения природы. *Ярость* — вспышка, *лютость* же — качество постоянное. Слов *ярость*, *лютость* у древних русичей еще не было, потому что суффикс *-ость* появился поздно, под влиянием церковно-славянского языка, а до этого существовали только краткие формы *лютъ* да *яръ*.

Прилагательные, влитые в имя существительное *лють*, — это всегда беда, а *ярь* — вспышка гнева. Климент Смолятич в середине XII в. совершенно определенно заявил, что у человека «селезена яростьнаго ради, на золчьнѣм бо мѣстѣ лежить», связывая ярость с разлитием желчи и с селезенкой. Чем же еще древнерусские источники отличают ярость от лютости? А вот чем.

Лютыми могут быть — болезнь, огонь, беда, смерть, гнев, казнь, рабство. Лют и бес, но это уже в глазах христианского писателя, для язычника бес по временам мог быть и просто ярым, — но не лютым.

Яростью исполняются, ее можно на кого-то направить, ее сдерживают или, напротив, поощряют; она разгорается, она одолевает, но ее можно и успокоить. Ярость — вспышка, горестная досада. Яростью дышит змей, человек от ярости «акы боленъ», со стороны кажется нездоровым. Ярятся перед схваткой воины. Убийцы, с ножами идущие на невинного князя Глеба, тоже ярятся, «заводятся». Ярятся во время судебного разбирательства. *Яриться* — свирепеть, дерзко идти на всё, выступать против обычного и принятого. Вот что такое *ярь* и *ярость*.

Ярость — это беда, постигающая в необычной обстановке, но, в отличие от лютости, она не постоянный признак существа, и потому может его оставить. У Бога тоже могут быть припадки ярости, а вот злонамеренной лютости в нем нет. Но даже и *ярость божия* — всего лишь внешняя форма Его *гнева*, избранная для того, чтобы в и д е л и все.

Вот оно — *гнев*! Вспомнили и о нем. Слово это родственно глаголам *гнити* и *гнѣтити*, т. е. ‘раздувать огонь’. Старославянское слово *гнѣвъ* служит и для перевода греческого σαπρία — ‘гниль’. Интересное родство! Что же тогда *гнѣвъ*? Это — гной, яд, огонь, который разгорается в человеке. Снова мы встречаемся с укоризненным взглядом нашего предка: «Нехорошо это, гневаться, нездорово; не гневись, батюшко!». И вторит ему составитель древнего сборника, который попал на Русь в 1073 г.: «Ярость же гнѣву обща, страсть есть сласти и болезни», т. е. ярость похожа на гнев, страдание от наслаждений и болезни. «Велика болѣзнь есть удержати гнѣвъ», — добавляет премудрый Менандр.

Внутренняя форма этого слова та же, что и у предыдущих слов. Возникает какое-то обстоятельство, которое вдруг пробуждает заразу, дремавшую в теле, некую опухоль, червоточинку, которая и выводит человека из себя — образное выражение, принадлежащее именно тем далеким временам.

Вместе с тем гнев похож на ярость, их многое сближает. Гнев появляется или исчезает, он сосредоточен внутри, но не в желчи, как ярость, а в сердце. Уже из этого ясно, что гнев — более светлая сила, чем ярость, и доступна усмирению. Мы утвердимся в таком предположении, если узнаем, что именно Богу, по мысли древних писателей, скорее всего присуща эмоция гнева.

Обычно в преувеличениях оба слова употребляются совместно, чтобы передать различные стороны общего переживания: светлый и как бы духовный *гнев* и физиологически бесконечная в своих проявлениях, слепая *ярость* — *гнев и ярость*.

И еще одно отличие. Ярость возникает как бы сама по себе, неизвестно почему, а гнев вызывают. Древнеславянские переводы сохранили это значение слова: *прогневати* — значит раздражить. Раздражить можно и Бога, а вот разъярить его, или тем более погрозить ему, охотников было мало. Ярость всегда видна, гнев же до поры таится: вот почему древние авторы специально оговаривают случаи, когда кто-то гневается «явѣ» (явно). Отсюда и возможность обратной связи: Бог на человека гневается, а человек на Бога — никогда; он способен только яриться. В это отношение определенную ясность вносит сам Бог, слова которого приведены в одном из древнейших житий: «Я прогневался, и тем воздал ярящимся на меня, и предавали поименно всех тех, на кого я прогневался, всех людей, на меня ярящихся». Иерархия, вполне обычная для средневековых представлений: Бог сердится любя, человек же в гневе звереет. В этом, другом слове

славяне нашли возможность различить гнев «плохой» от гнева «хорошего», доброго, поучительного. Для древнего человека, по мнению этнологов, *гнев* — беспокойное и беспокоящее чувство. В гневе человек близок к богам, но в любой момент он может оступиться и принести с собою беду. Человек, вызвавший гнев, обречен, его не следует спасать, ибо он сам виноват в своем раздражении. У славян исторического периода подобных представлений давно уже нет, но *лють* и для них все еще беда, которая возникает из *ярости*.

А что возникает из *гнева*? Гнев порождает *грозу*.

Гроза, если поверить сербскому слову, сохранившему исконный образ, — это трепет, ужас, всегда связанный с грохотом и шумом, что у нормального человека вызывает отвращение (т. е. буквально: желание отвернуться). Не такой уж и мирный он, этот гнев, если способен породить ужас и грозу. Один из героев «Слова о полку Игореве» «грозою бяшеть притрепалъ своими сильными полкы и харалужными мечи»; но здесь же это слово и в обычном для нас значении, т. е. не только 'ужас', но и 'гроза': «ночь, стонущи, ему грозою птичь убуди». Впрочем, и эта *гроза* — шумна и ужасна. Тартарары, ад, пекло также иногда называли *грозою*. Все в этом странном слове есть: и абстрактное значение (ужас), и конкретные проявления этого ужаса во времени (гроза) и в пространстве (ад). Подобная многозначность хорошо показывает, что в ряду наших понятий и само слово *гроза* — относительно новое, включилось в систему обозначений недавно, в Древней Руси конкурировало еще с *лютостью*.

Глагол *гневатися* не имел значения 'пугать', тогда как в глаголе *грозитися* именно это значение является основным; *грозьно* значит и 'страшно', а вот *гнѣвьно* такого значения не имеет. У всех слов, образованных от корня *гнѣвъ*, переживание этого аффекта как будто сосредоточено в самом субъекте, без нежелательного перехода его на кого-то другого, тогда как *гроза*, напротив, всегда содержит у г р о з у другому.

В поздних текстах переживания гнева и ярости становятся невозможными для положительного героя, сосредоточиваются на отрицательном. Например, Мамай сначала «акы неутомимая ехидна г н е в о м дыша», затем «неуклонно я р я с я на христианьство», причем «неуклонным образомь я р о с т ь нося» и «я р я с я зело, выходи с г р о з о ю». Последовательность в проявлении личных аффектов злодея такова: *гнев* ⇨ *ярость* ⇨ *гроза*. Подобно кулачному бойцу перед схваткой, Мамай разжигает себя. Ему вторят союзники: ты должен *огрозитися*, мы ценим *имя ярости твоея*, *устрашаем Русь*. Этим низ-

менным проявлениям враждебной души полностью соответствуют реакции природы: «зверие г р о з н о воют», «от таковаго страха и г р о з ы великие дерева приклоняються». Дмитрию же Донскому свойствен лишь гнев — справедливый и чистый. Все это, несомненно, отражает воздействие христианских воззрений на представление о данных переживаниях, однако логика перехода от слабого проявления духовного гнева к слепой брутальной ярости привнесена из представлений самих славян.

При этом *ярость* и *гнѣвъ* всегда сопрягаются в общей формуле, как бы примиряя оба источника данной эмоции, которая обычно проявляется «с яростью и со гнѣвомъ, и с воплем», «ярости и гнѣвом» (Жит. Стефана, 96, 100, 104). Следует «такоже и по молитвѣ тщатися ярости и гнѣва» (Нил, 78); Нил Сорский особенно предостерегает от гнева, «подобаеть съхранятись от духа гнѣвнаго» (там же, 78), «гнѣва же ошаемся, неприятно есть» (там же, 48). Даже Аввакум соединяет эти два слова («излиял фиял гнѣва ярости своея» — Аввакум, 14, 27), хотя обычно он говорит лишь о гневе (Бога: «являя Богъ гнѣвъ свой к людям» — там же, 14) и гневливости (*гнѣвается* только человек — там же, 36, 42).

Любопытно отношение к гневу Ивана Грозного и его противника, князя Курбского. У обоих слово *гнѣвъ* является обобщенно родовым по смыслу, представлен (как идея) «гнѣвъ Божий» (Иван, 46, 224). Отличие между ними состоит в том, что у царя «гнев» всегда сопряжен с каким-то конкретным проявлением, выраженным формой глагола, — он выплескивается вовне, на других: гнев можно *держати*, *чинити*, *отложити* и т. д., сам царь хотел «гнѣвъ свои распрострети [на врагов]» (там же, 116). У Курбского гнев — не действие, а состояние, результат внешнего вмешательства: «гнѣвъ свой на всѣхъ» (там же, 224), пребывание «в тишинѣ духа — без гнѣва» (там же, 94). Царь гневается, и довольно часто, его вассал принимает гнев, оценивая отрицательно.

Слово *грозити* каждый употребил по одному разу, в обоих случаях это — 'угрожать': Стефан Баторий шел войной, «грозя намъ и похваляяся» — там же, 192). У князя Андрея уже сам царь «начать им претити и грозити различными муками» (там же, 380). Оба, кажется, еще не знают, что Иван Васильевич — Грозный. У Курбского только Христос — «силный и грозный» (там же, 330).

Оба соперника не используют слов с обозначением «гнева» при описании боевых действий, в сношениях с иностранными государями, в нейтральных по стилю описаниях. Вся эта лексика предназначена для выражения «злости» Ивана и «гнева господня» со стороны Курбского. При этом любимое слово царя — *ярость*, а князя — *лютость*.

О своих врагах Иван Грозный пишет: «Наполнилися есте на мя ярости, якоже ехидна смертоносна, возъярився на мя и душу свою погубивъ… (ибо) возъярився на человѣка и Богу приразитися» (там же, 24). Да, говорит Иван, царь должен быть «овогда кротчайшимъ, овогда же ярымъ» (там же, 34), «царь бо нѣсть б о я з н ь дѣломь благымъ, но злымъ», «по винѣ и ярости» смотря и судя (там же, 30, 36). Ярость — ответ на враждебную ярость же, это чувство «зверское», но им преисполняются в момент гнева. Иное дело лютость, у Ивана она поминается только как «бранная лютость» (там же, 118, 120) в бою: «люте понести противу врага» (там же, 48), «и на насъ лютѣйшее составляти умышление» (там же, 58), «бранная лютость не преста» (там же, 62), «лютого сего треволнения» (там же, 146). Это взаимная свирепость противников на поле боя. Так, весьма традиционно, понимает дело царь Иван Васильевич.

Иное суждение у его оппонента. У князя Андрея *лютость* главное слово, обращенное к Ивану. О первом письме царя он отзывается так: «от неукротимаго гнѣва со ядовитыми словесы отрыгано… со многою яростию и лютостию» (там же, 74). Иван с детства отличался «сладострастною лютостию», по этому поводу приводятся слова Иоанна Златоуста об «Иродовой лютости», что понятно, поскольку его отец — «прелюты князь Василѣй» (там же, 372). Иван «согласующи же во всемъ з л о с т и ю прелютый зверь прелютѣйшему древнему дракану (змию превеликому)» (там же, 360), «таковый прелютый кровопийца… Нерона презлаго превзыде лютостию» (там же, 340); таковы же и приспешники царя, «прелютые кромѣшники», подобные «лютостию цареви своему» (там же, 350), «прелютѣйшаго звѣря послани» (там же, 358). Лютость именно звериное качество, об этом князь Андрей говорит не один раз. Иван своих противников «со всякою яростию и лютостию зверьскою в заточение» посылает (там же, 382); лютые в его описаниях медведь, зверь, дракон, князья царского рода. Когда запущенный в узилище голодный медведь не тронул жертву, Андрей восклицает: «Оле чюдо! Звѣрие, естеством люте бывше, чрезъ естество в кротость прелагаются», а человек (как Иван), напротив, «в лютость и безъчеловѣчие» (там же, 382). Лютость противопоставлена кротости и милосердию, лютость — проявление органически присущего (болезненного) чувства злости. О проявлениях ярости Ивана князь Андрей почти не говорит (только в паре с лютостью), как бы отказывая царю в естественном распадении ярости в ответ на угрозы и обиды; ярость и лютость царя извне, со стороны, видятся только в его лютости, что понятно, принимая во внимание результаты яростного гнева монарха.

Если учесть все признаки, которые являются существенными для рассмотренных слов, их значение можно представить так:

Иерархия \ Начало	Духовное (не имеет дурных последствий для объекта) — можно сказать о Боге —	Физиологическое (направлено на объект) — можно сказать о дьяволе
Соблюдается: высший по отношению к низшему	*гнев*	*гроза*
Безотносительно к иерархии отношений	*ярь*	*лють*

Ярь и *лють* — языческий пласт системы, *гнѣвъ* и *гроза* надстраиваются над ним позднее, отражая новый уровень переживания, отчасти связанного и с нравственным аспектом человеческих отношений. Необузданные чувства язычника были неприемлемы для христианской нормы, поэтому славянские *яръ* и *лютъ* облагорожены суффиксом *-ость*, в результате чего, в дополнение к столь же отвлеченным *гнев* и *гроза* получаем уже не конкретно чувственные, а столь же отвлеченные *ярость* и *лютость*. Все верно: лютому зверю присуща лютость, ярому врагу — ярость, гневному Богу — гнев, а грозному владыке — гроза. Гнев — Божий, в ведении дьявола остается *гроза* — она же *пекло*. Сказать о человеке: «Он весь как Божия гроза!» — решился лишь поэт, да и то спустя шесть веков после того, как в Древней Руси сложилась новая модель описания нежелательного эмоционального срыва. При всем том *гнев* и *гроза* все еще оставались на верхнем, литературно-книжном уровне языка, не проникая в людские низы, где по-прежнему, как в давние времена, ярились люди и лютели звери.

«Ярость и гнев умаляют дни», — замечает «Пчела» (182), перефразируя Сираха, у которого сказано: «р е в н о с т ь и гнев сокращают дни» (Сирах, 972; 30, 26).

ГНЕВ И НАДМЕНИЕ

Гневливость связана с другими телесными проявлениями характера. На это постоянно указывают средневековые источники, удваивая осудительную характеристику человека соответствующим словом.

Нил Сорский не сомневается, что «презорство рождаеть и гордыню, еже есть всѣмъ злымъ начало и конець... О презорствѣ же и гордыни что и глаголати? Аще убо и разньствують имены (различаются по имени), но на единъ разумъ (смысл) сходятся и величание, и высокосердие, и кичение, и прочая именуется отъ отець (святых отцов)» (Нил, 56–57). Презорство не просто гнев — это ослепляющая чувства ярость. Об этом говорилось уже в Изборнике 1073 г., который не раз переписывали на Руси целиком и по частям: «[ныне] въ красотворьца мѣсто безъобразенъ, въ яра мѣсто и прѣзорива смѣренъ являяся, въ величава мѣсто долу наниченъ» (ἀντί γαῦρου καὶ ἀλαζόνος τὸ φαινομένον). Презорство связано с яростью, питается вспышками ярости, в м е с т о яростного и презоривого — смиренный и тихий.

То же можно сказать относительно «тщеславия», «тщеславие, рекше б у е с т ь» (Амартол, 496), а буйство тоже из проявлений ярости. Нил Сорский ставил тщеславие на седьмое место среди пороков, но предупреждал, что это — самое опьяняющее человека чувство, и «многа намъ трезвѣниа требѣ на духъ тщеславна, понеже скровенѣ и зело всѣми ухыщрении крадеть предложение наше» (Нил, 55), очень уж сокровенно и всяческими ухищрениями скрывается до времени в душе. Тщеславие — это «пустая слава» в надмении духа, основанная на «тщивых» (тощих) восхвалениях льстецов. «Дух тщеславия» и есть внешнее проявление этого чувства, которое известно еще в X в. Об этом пишет летописец, рассказывая о надменности древлянских послов, которые прибыли сватать своего князя за княгиню Ольгу, «въ великихъ сустугахъ гордящеся» «сѣдяху в перегъбѣх» (Лавр. лет., 15об., 945 г.).

«Да ни единъ на друга д м е т ь с я, не облазуеть, ни гордиться» — читаем в новгородской рукописи XIV в. (Синодальное собр. ГИМ, 3, л. 22). В переводных текстах «надмение» упоминается очень часто. Это и «дымьныя гърдости» в Ефремовской кормчей XII в. (454), греч. τον καπνώδη τῦφον образно значит что-то вроде 'пустошный дым', а слово δόξωμεν тут же, рядом — 'бешеное честолюбие').

Современное представление о пустой надменности также сохраняет образ «надутости», ничем не обоснованной важности. В переводе «Пандектов Никона» слово *надменный* использовано для перевода греч. πεφυσιώμενοι (от φυσιόω 'кичиться, чваниться') — еще один вид «надутости» в осудительном восприятии простого человека. Внешние признаки гордыни постоянно изменяются, но первоначальный образ чего-то отталкивающего, безобразного сохраняется. Гордый — величествен-

но надменный в страшной своей безобразности. Гнев искажает лицо, искривляет облик, делает безобразным, тупым и диким, т. е. гордым. Таким предстает гордый со стороны.

Прѣзоривъ соотносится со словом *презирати*; в древнерусском языке было множество вариантов: *презоръ*, *презорие*, *презорьство*, *презорьствие*. Все это — дерзость своеволия, яростное самоутверждение вопреки всему, любой нормальный человек вслед за Ломоносовым обязательно воскликнет: «Не дай презорством возгордиться и помизанием очей!». Вот «помизанием очей» такие за-зор-ные и по-зор-ные люди как раз и отличаются. С XI в. этим словом переводят греческое ὑπερηφανία 'заносчивость, презрительность', что представляется как пренебрежительное отношение к окружающим, то, что всегда определялось словом *куражится* — самоутверждается за счет других. Не случайно уже в древнейших новгородских текстах осуждаются «вси мужи прѣзориви» (у попа Упыря Лихого в XI в.). Такие мужи «непокориви» именно по причине яростного их сопротивления всяким нравственным требованиям. *Прѣ-зор-ство* (пере-) — сверх меры *по-зор-ище*, *о-слепляющая* ярость гнева. Скорее всего, это было книжное слово. «Богъ не велит намъ г о р д ы м ъ быти» (Пандекты, 367об.) — в болгарской редакции «презоривы». *Презорив* противопоставлен смиренному, а величавый — тому, кто «долу пониченъ» в «Изборнике» 1073 г.

Другое слово, выражая ту же идею высокомерной заносчивости, подчеркивает иной оттенок неприятного этого чувства. *Стропотливый* — крутой, и резкий, и угрюмый одновременно. Таков же и *стропоткий* — он лукав, коварен и лжив. Именно этим словом в «Пандектах Никона» переводится слово σκολιός, имевшее значение 'кривой, лживый'. В принципе исходное слово *стръпътъ* значило некогда 'труд, работа' (соответствует греч. ἔργον со всеми переносными значениями этого слова), но при этом всегда имелась в виду тяжелая, «хитрая», с явным лукавством замысленная, связанная со многими за-труд-нениями и помехами работа. В переводе «Хроники Георгия Амартола» («труда же и стръпта виновату тому бывшу» — Амартол, 35) это слово соотносится с греческим περίστασις 'тяжелые обстоятельства', 'превратности'. В древнерусских текстах слово часто употребляется по отношениию к тем, кто представляет у-грозу своим лукавством, затрудняющим исполнение дела. А *стропотство* всегда обозначает одно и то же: враждебное лукавство, даже коварство. Такому пониманию смысла слова не противоречат и переводы, в тоым числе и древние. В «Ефремовской Кормчей», текст которой восходит к чуть ли не мефодиевским переводам, *стръпътьливъ* соответствует слово κατατραχύνεσθαι (Ефр.

Кормч., 586) — раздраженный, грубый, угрожающий. «Гнѣвивъ, егоже не подобаеть скоро или стръпътьно подвигься на попа…» (там же, 307) — здесь уже речь идет о действии, которое совершается не только быстро, но и грубо, сурово, свирепо, жестоко (значения соответствующего греческого слова τραχέωσ).

Таким образом, последовательный перебор признаков, с помощью которых в осудительной речи высказывались о гордецах, забывших свое место, все время кружит вокруг сходных качеств, но общий признак выделения — инвариант смысла — сохраняется тот же: вы-соко-мер-ие, несораз-мер-енность гордыни, отвергающей других людей, само-возвышение путем уничижения окружающих. Слова, представленные выше (или упомянутые вскользь: *величание*, *высокосердие*, *кичение*, *честолюбие*, глаголы типа *облазуеть*), имеют разное происхождение и появились в различное время. Они выражали разные проявления гордыни; например, «*киченье* — высокорѣчье» (Ковтун, 1963, с. 427) проявляется в речи, а человек «величавомъ нравомъ» (Пандекты, 346б) проявляет себя в жесте. Некоторые из них приняли на себя переносные значения греческих слов и тоже стали употребляться в не свойственном им значении, выделяя признак, которого прежде не было в славянском корне (*стропотливый* при исконном *стръпъть* 'труд'). Все эти слова в свойственных им словесных формулах толпились на листах книг, пересекались друг с другом по оттенкам значения, поддерживая и сохраняя общий свой смысл, который постепенно сосредоточивался в слове, максимально отчужденном от сопровождавшего все эти словоупотребления со-значения. Оценочно надменность осуждается, но осуждается не сама по себе, а как состояние человека в моменты ярости и гнева. Тщеславие в буести, презорство в ярости, надмение в лютости, стропотливость в грозе-угрозе и т. д. Амбивалентность гнева только внешним образом соотносится с гордыней, но проявления гордыни напрямую с гневом не связаны. В этом и состоит причина, почему именно эти слова — *гнев и гордыня* — в конце концов стали гиперонимами родового смысла, заменив все остальные, весьма конкретные описания этих чувств, ощущений и эмоций. Расхождение значений двух слов, явленных как *гордыня* и как *гордость*, также определяется последовательностью их возникновения. Слово *гордыни* по форме (единственного числа) первично, его архаичность, видимо, и стала основанием для выражения того порока, с которым боролась церковь. А вот и слово *гордость* — вторично, хотя также является (по суффиксу) книжным. Гордость может быть светлой, хотя народная нравственность с этим не согласна (Даль, 3, с. 378).

Но тут есть одно характерное «но». Чувство гордости возникает тогда, когда в состоянии г н е в а человек отвечает на «презорство» и «стропотливость» враждебной силы, оскорбившей его человеческое достоинство.

Аксиологически происходит раздвоение оценки проявлений гордости на положительное и отрицательное, причем вторая сторона дела также важна. Насколько случайны проявления «гордыни» в той или иной ситуации?

Из древнерусских текстов становится понятным, что синкретичны по смыслу не значения слов — они-то как раз образно конкретны, — а синкретична сама идея, представляющая взаимно связанное представление о гневе и гордыне. Иногда это просто внешняя форма выражения неуверенности или слабости. Древлянские послы тоже «гордились» согласно обычаям (сваты) или в застенчивости, понимая двусмысленность своего положения (только что растерзали мужа княгини). «Гордость-гордыня» здесь просто маска, за которой может скрываться нечто иное, не требующее выражения, до поры спрятанное.

Внешнее проявление чувства в эмоции — это еще не порок. Отвлеченно понятый и обобщенный в идею порок — достижение культуры, в данном случае христианской культуры, осуждающей гордыню. Первоначально впечатление надменности — всего лишь проявление аффекта — гнева, который христианством также причисляется к порокам; все, что сопровождает гнев, — порочно, ибо выдает человека в его порочности. Чисто метонимическое перенесение оценки с внутреннего на внешнее (или наоборот). Проявления гневливости многообразны, индивидуальны и ситуативно оправданны; они и описываются множеством слов, которые не всегда совпадают по смыслу. Проявления «гордости» случайны и стихийны, их может и не быть — стоит только постараться, сдержать свой гнев или не дать ярости воспламениться в сердце.

Так и в Европе того же времени «superbia», гордыня, по преимуществу феодальный грех, до этого обычно рассматриваемая как мать всех пороков, начинала уступать первенство avaritia, сребролюбию» (Ле Гофф, 1992, с. 234).Честь вырастала из противоположности к сребролюбию как купечески-ростовщическому пороку.

Происходит раздвоение «гордости» на две оценочные категории, одновременно расходится и представление о случайном и закономерном проявлении «гордыни». *Гордыня* как абсолютность порока закономерна, *гордость* — случайное проявление того благородного гнева, который вспыхнул в сердце как ответ на вызов.

ВИНА

Отдельные эффектные проявления силы зла, вроде опустошений, произведенных Джингиз-ханом, лишь маленькая доля той массы бедствий, которую производит тихое, — по-видимому, не особенно дурное, — действование обыкновенных слабостей и пороков обыкновенных и недурных людей.

Николай Чернышевский

В*ин*а — очень древнее слово, которое в разных формах сохранилось в родственных славянскому языках. Литовское *vainà* — 'ошибка, порок, недостаток', а корень слова — тот же, что и у слов *вои*, *война*, затем *воинъ* и т. д. Наличие согласного «н» указывает на древность слова, в санскрите этот корень, еще без «*n*», означал страх, испуг, т. е. также связан был с поведением на поле боя, а таким полем для варвара был весь мир. Собирая подобные сведения вместе, мы можем предположить исходную амбивалентность значения слова: и 'пугать' — и 'бояться', и 'ошибка', и 'порок'.

Затем, по принятому у нас плану, посмотрим на древние переводы с греческого и увидим, что обычными эквивалентами для славянского слова *вина* были в них греческие слова αἰτία 'причина, основание или повод', а также и 'удаление, отклонение', т. е. 'ошибка' (в истолковании подобных оснований действия или тоже явления); 'αφορμή тоже 'основание, повод, мотив', которое понималось у византийцев уже как причина, но также 'удаление, отклонение, ошибка'; πρόφασις тоже 'основание, повод, мотив', но чаще все-таки 'предлог, отговорка, увертка'. Если внимательно вглядеться в большие по объему тексты, окажется, что между этими греческими словами славянские переводчики находили все-таки различие, и поскольку других возможностей подобное различие передать на свой язык у них не было, они воспользовались обычным для переводчика средством: они обозначали разницу с помощью окружающих слов. В «Книгах законных» и в «Кормчей», которые являлись законодательными источниками и требовали точности в передаче авторитетных установлений, подобное различие передается с помощью вспомогательных слов *некая*, *иная*, *всякая*; отмеченная выше *вина* для πρόφασις — это 'предлог' или 'повод' для дела; *праведная*, *истинная*, *нужная*, *некая вина* для αἰτία — это или 'обвинение' или 'причина', по какой начинается дело. Пребывание женщин в монастыре «вьсякого претыкания вина»

(αἰτία), потому что, конечно, это соблазн для мнихов (*претыкание*). Неясно, основание ли это соблазна или причина его, — понимать можно так и иначе, в зависимости от пожелания говорящего. Но в этом и состоит основная сложность древнего языка: многозначность его слов определяется не системой лексических значений, а конкретной ситуацией, в которой слово используется. Образность слова выражает синкретизм смысла, а не понятийную многозначность слова.

Однако и в других случаях обнаруживаем такую же многозначность, которая современным сознанием воспринимается как неопределенность смысла. «Богъ — безъ начала, начало и вина всѣмъ» (Изб., 1073, 50) в соответствии с греческим αἰτία. Ясно, что речь идет не о причине (основное значение греческого слова), а об ‘основании’, исходной точке, потому что *вина* и *начало* — одно и то же. Славянский переводчик использовал близкое по значению слово *вина*, совершенно не заботясь о том, что точного терминологического соответствия между греческим и славянским словами не было. Еще не было.

Кроме того, *вина* содержит и мысль о намерении действовать; ведь исходный смысл слова связан с конкретным действием, почему бы не быть и такому значению? В той же «Кормчей» греч. ἀξίωμα ‘ценность, положение, намерение, принцип’ и т. д. переводится словом *вина*: «аще ли без вины отъврьжени быша сана» (Ефр. Кормч., 127) — если без намерения, без позволения епископа лишат сана. Никакого противоречия обычному употреблению слова нет, поскольку у славян понятие о вине всегда определяется простым намерением. «Двоея дѣля вины человеци от правды отступаютъ: или страха ради или срама ради» (Пчела, 51); *вина* здесь и повод, и мотив для согрешения, но он продиктован сознательным намерением человека. Из чувства страха или стыда, который также есть — страх. Вина. Когда тому же переводчику афоризмов «Пчелы» понадобилось перевести греческое выражение «Никогда не следует с легкостью ни обещать клятвенно, ни возглашать благочестиво», он сообщил своим современникам следующее: «Яко нѣсть преподобно ни изначала клятись, ни по правѣи винѣ, ни по кривѣи» (Пчела, 275), — хотя в оригинале нет ни одного слова, которое хотя бы близко подходило к такому представлению о вине — как причины или основания. Смысл греческих глаголов переводчик изложил в своем сознании таким образом, что и возникло указание на вину, и притом не только «кривую» что было бы понятно, но также и «правую», т. е. хорошую. Такое уточнение было необходимо, потому что основание действительно может быть и плохим, и хорошим, а для славянина того времени вина могла быть только *плохой*, *кривой*, *худой*.

Во многих других переводах греческие слова ’αφορμή и πρόφασις передавались как *вина*, но еще *извѣтъ* и *непьщевание* (Jagič, 1913, S. 86, 93). *Извѣтъ* — ‘оговорка, предлог’, но также и ‘извинение’, а в переводе «Кормчей» однажды даже ‘причина’; впервые в летописи под 1170 г. это слово дается в значении ‘наговор’, т. е. обманный предлог и причина кривая, ложная.

Непщевание — ‘предлог, повод, предложение’, по смыслу также подходит к слову *вина*. Другие слова, близкие к слову *вина*, у русских известны не были, но у южных славян встречаются (*узрокъ* вместо *вины*). В древнерусском переводе «Пандектов» слова *вина* и *извѣть* употреблялись довольно свободно, так что позднее болгарскому редактору пришлось старательно распределить их по смыслу. «Не подобаетъ убо извѣтомъ клятвы явити тайну брата своего» (Пандекты, 249б) — «вины ради клятвы», поправляет редактор, хотя речь идет о ‘предлоге’ или ‘оговорке’. «Грѣха не быша имѣли, нынѣ же извѣта не имуть о грѣсѣ своем» (там же, 174) — *вины*, снова исправляет редактор: нет никакого прощения им в грехах их, нет извинений, оправданий. Иногда слово *вина* в болгарской редакции заменяется словом *вещь*: нет никакого прощения женщине, «никоею виною отступи от брака» (там же, 242) — *вещью*, толкует это место болгарский текст, т. е. действием, которое сделало ее виноватой.

Слово *извѣтъ* в Древней Руси довольно долго предпочитали другим, отчасти, может быть, из-за конкретности его смысла: корень *вѣд* (*ведати*) указывает на известность, высказанность тех оснований, которые в каждом отдельном случае обусловили действие. «Ныня же извѣта не имате о грѣсѣхъ вашихъ» (Жит. Вас. Нов., 472) — нет извинений, ни к чему оговорки: вы знали прежде, что считать грехом. «Худый есть извѣтъ и полнъ вины» (Пост, 17) — преисполнен греха всякий предлог, каким ты пытаешься избавиться от богоугодного дела. Никакие увертки неприемлемы, оговорки исключаются: стань прямо перед судьбою и верни ее! Исполняй свой долг, насколько можешь. Так постепенно слово *извѣтъ* стало восприниматься как ‘обман’ вообще, потому что всякая увертка, любое высказанное основание, т. е. известная п р и ч и н а казалась обманом, желанием избежать исполнения долга. В Новгородской летописи рассказывается о том, как новгородцы «сдумаша, яко изгонити князя своего Всѣволода… А се в и н ы его творяху: 1) не блюдеть смерда, 2) чему хотѣлъ еси сѣсти Переяславли, 3) ехалъ еси съ пълку переди всѣхъ» (Новг. лет., I, 129). Это тот самый *извет*, который безусловно стал уже полной *виною*: не заботится о рабах (подтачивает экономическую основу Новгорода), подумывал перейти в другое кня-

жество (не очень любит Новгород), с поля боя бежал впереди всех. Оснований вполне достаточно для того, чтобы возник повод выгнать князя вон. Но, может быть, со стороны новгородцев все это и был извет, т. е. навет на князя? Не ясно, полной определенности нет, поскольку и слово *извѣтъ* в этом тексте не встречается.

В самых ранних русских текстах слово *вина* столь же многозначно. В «Правде Русской» «будеть без вины убьенъ» (Правда Русская, 45) — и без причины, но и без повода к убийству. Когда князь «повелѣ 3 мужи посѣщи без вины смертныя» (Никола, 103), также неясно, чем эти мужи провинились и что стало причиной наказания, потому что *смертная вина* — преступление, достойное смертной казни; проступок, влекущий за собою смерть.

Точно так же как *извѣтъ*, последовательно сужая значения, специализируясь в выражении 'вины', постепенно превращался в простой навет, наговор, обман, так и древнерусская *вина* становилась современной нам виною, проступком, но связанным уже не со словом, которое знают, а с делом, которое предпринимают.

«Кыимь словомь или коею виною?» — спрашивает переводчик (Ипат. лет., 2), различая и то и другое. Вина — проступок, который ближе, к греху, чем к навету.

В Ипатьевской летописи слово *вина* в этом значении встречается часто со второй половины XII в., и всегда ясно, какая вина — «наша», какая — «его» или «их». Возникают глагольные сочетания, выражающие действие вины: «И покладывая на собѣ всю вину свою» (там же, 237), «И почаша кияне складывати вину на тиуна на Всеволожа» (там же, 321), «И почаста на ся искати вины» (там же, 315), и т. д. И в других текстах этого времени столь же скрупулезно передается последовательность в выявлении степени личной вины в том или ином деле: *вину подают*, в нее *впадают*, ее *возлагают* на кого-то. «Да не възложимъ вины на Бога, и да не мнимъ бес промысла быти мирьскыхъ сихъ» (Пчела, 313) — «не возложим вины» соответствует одному греческому глаголу αἰτιώμεθα 'не обвиним', но также и 'не объявим причиною' всех наш дел — Бога.

Вина — тот же грех, но лишь в отношении к человеку. Убийство, разврат, насилие — грехи, но только в отношении к Богу; те же проступки в отношении к человеку — просто вина, и «аще кто от сихъ винъ хотя единого ятъ будеть» (Кирилл, 91) — нет ему оправдания. И знает «кождо ихъ тамо свою вину своихъ грѣхъ» (Жит. Вас. Нов., 490), потому что грех — нечто внешнее по сравнению с виною; это явленная вина. Вину испытывают, грех же — отмаливают. «Ростиславъ же, не ищевавъ

вины о грѣхѣ» (Печ. патерик, 137), ничего не может поделать с собою и надругался над бедным мнихом; его грех в вине, которой князь не ощутил, не осознал, — за что и поплатился жизнью.

Со временем появляются все новые глагольные сочетания, расширяющие смысловую емкость слова *вина*: *принести вину* 'явиться с повинной', *в вину ставити, положити вину*, как и *складывать вину* — 'обвинять', *сыскати вину* — 'раскрыть преступление', *вину отдати*, как прежде (книжное) *разрешати вину* — 'простить', *быть в вине* — 'быть в ответе', *в вине волен* — 'вправе осудить', и т. д. *Вина* понимается очень конкретно, как возмещение убытков: «А друг у друга межу переорет или перекосит на одинѣмъ полѣ, вина — боранъ» (Материалы, 1, с. 258; 1397 г.) — это уже как бы материализованное «извинение», плата за вольную или невольную вину, за умысел с продуманными последствиями.

Вплоть до XVII в. слово *вина* в разговорной речи сохраняло этот конкретный смысл — 'расплата за дело', которое нарушает принятые понятия о человеческих отношениях. *Вина* — степень зависимости от закона в деяниях против других, но только против других. Человек никогда не виноват перед самим собою: в отношении себя самого он — грешит, за что и держит ответ перед Богом. *Грех* опрокинут в небеса, *вина* размещена на земле; вертикальная и горизонтальные плоскости их проявлений как бы дополняют друг друга и сходятся на человеческой личности.

Однако не забудем, что греческие слова, которыми переводилась славянская неопределенность *вины*, многозначны. У основного из них — ἀιτία — было значение, ставшее главным и у славян, но первоначально только в книжной речи: 'причина, основание'. В «Печерском патерике» слово *вина* употребляется только в этом значении — новом для русского языка (Печ. патерик, 97, 149 и др.). «И азъ быхъ, брате, вина твоему ослѣплению» — 'причина'; «Яко сии мних вина бысть погыбели злата его» (там же, 107) — также 'причина', всегда и только — 'причина' как источник. Перенесенное из греческих текстов, это самое общее значение слова *вина* становилось позднее все более важным, и в конце концов с XV в. стало основным в русском литературном языке. Иногда его усматривают и в более ранних текстах, но без достаточных оснований. Когда «Олегъ не всхотѣ сего, вину река: «не сдравлю» (Лавр. лет., 277, 1103 г.) — он объяснил не причину отказа, а просто выставил предлог чего-то не делать: болен, мол.

Еще раз просмотрим движение смысла в старинном слове *вина*: воинский страх, который испытывается в варварской массе людей; затем — опасение греха, которым может стать даже слово; в начальный период истории восточных славян — ответственность за л и ч н о е

д е й с т в и е (потому что грех обозначен уже другим словом: *извѣтъ* и под.), ибо личное участие в деле стало восприниматься как личная ответственность; и, наконец, само воздаяние за эти поступки, в каком бы виде оно ни последовало. Всюду, на всех этапах развития смысла заметна конкретность переживания вины, хотя и осуществляется это переживание в разных социальных условиях. Каждый раз уточнение смысла слова связано с включением в ряд новых слов: *грѣхъ, извѣтъ*, затем и *мыто* и т. д., — которые последовательно снимают с многозначности слова *вина* признак за признаком, разрушая его неясность и многоликость. *Вина* и сегодня — проступок, но не действие само по себе, а осмысление уже произведенного действия, анализ его, рефлексия по его поводу. Этим слово сближается со словом *грех* — предосудительный поступок, который подвергается осуждению и наказанию. Но слово *вина* по значению шире, она — источник такого деяния, в том числе и греха, потому что связана с земным осуждением вин. Грех и вина идут рядом, но «аз вашим винам и греху не причастен» (Дом., 23).

ГРЕХ

Потому что знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его и есть действительно великий грех.

Николай Федоров

Грех выражает такое же многозначное понятие, как и все остальные слова, в древности связанные с обозначением нравственных переживаний. По прямому значению корня существительное *грѣхъ* связано с глаголом *грѣти* — жжение совести и есть «грех». Много правдоподобия и в другой этимологии: славянское слово сравнивают с литовским graĩžas — 'косой' — изгиб, отклонение. В таком случае из прошлого возникает неясный образ — связь со словом *грёза, грезить*: это также некое уклонение от правильного, но только не в поступке, а в мысли. Любая этимология этого слова сегодня будет условной, потому что внешнего подобия исходных форм недостаточно; нужно осмыслить значение слова в его синкретическом виде, а это пока невозможно.

Здесь нам поможет сравнение с греческими словами, которые славяне переводили привычными им представлениями о грехе. Παράνομος переводится как *безаконьнъ* или как *грѣшьнъ*; διήμαρτε «съгрѣши рекше солга» (Амартол, 220), *грѣхъ* — беззаконие' очень часто и для греческого слова αμαρτήματα; в этом тексте *прегрѣшити* и *преврѣдити* то же самое

для греч. βλάπτω — 'повредить, преградить (движение)'; *прегрѣшение* всегда воспринимается как 'преступление' (для греч. πλημμελήματα) или *лихновение*, грешные — всегда недостойные, а в некоторых переводах *грѣхъ* заменяет и греч. πταῖσμα 'ошибка и промах', но также 'неудача, провал, поражение', и τιμουρία — 'наказание (за все это)'. Согрешает тот, кто прогневил Бога, мзду дает или сгоняет брата своего с его места (Печ. патерик; Сказание); грешен человек лишь перед Богом. Грех — это прямое зло, и в вариантах конкретного текста часто находим колебания в употреблении слов *зъло* или *грѣхъ* на месте греч. κακῶν; а *грешный* — тот же лукавый (ἁμαρτωλῶν в разных переводах «Пчелы»), потому что он отклонился от праведного пути в излучины «пустошного жития».

Все эти сопоставления рисуют картину устойчивого интереса книжников к проблеме греха и доносят до нас первоначальные колебания в его определениях и обозначениях.

Грех понимается как уклонение от прямого пути, в качестве которого может выступать и закон, и обычай; но если в отношении к людям такое уклонение — зло, то перед Богом оно становится грехом. Зло естественнее и грубее, а грех в его переживании внутреннее, он человечнее, потому что свое отношение к Богу человек всегда переживает в себе самом, не вынося его на мир.

Однако понятие «греха» сложнее сложившегося о нем представления, потому что грех — не просто поступок, но терзание духа, а самому поступку предшествовало чужое действие, с которым невозможно было совладать. Человек совершает грех по чьему-то внушению или действию, сам он не может быть законченно греховным. Таким образом, в древнерусском представлении отношение к греху такое же, как и ко злу вообще: они — вне человека. В сущности, грех и зло ничем не различаются, разве что грех совершает определенный человек, а зло исходит от неведомой силы; грех всегда обозначен и олицетворен, а зло безлико. Понятие «греха» в древнеславянской литературе не обработано с той степенью подробностей, какая характерна для сходных народных слов (например, *вина*). Грех только укладывался в известную сетку пороков на правах родового понятия, но выражал — и в этом его отличие — личностное отношение к пороку или заблуждению. В сложном строении средневекового мира для выражения его отношений и связей потребовалось слово, обозначавшее отношение человека к Богу, мир духовного единения с Богом, и словом таким стало слово *грех*. «Непокорность Богу Библия называет грехом» — говорят сегодня богословы, и это верно. Грех — нарушение блага как идеала, в его житейских проявлениях на степени добра.

СТЫД И СРАМ

Стыд, несомненно, остается отличительным признаком человека...
Владимир Соловьев

Детские стихи о тех «трубочистах»-неряхах, которым «стыд и срам, стыд и срам», — всем знакомы с детства. Сочетание двух слов, дважды повторенных, также понятно по смыслу. А ведь в подобных выражениях маленьким членам общества с колыбели внушаются важнейшие истины собственно народной «ментальности». Да и слова эти вовсе не «однозначные».

В частности, осуждая кого-то, можно сказать «срам неряхе», что отчасти похоже на сочетание «позор неряхе»; эти выражения синонимичны и легко заменяют друг друга без ущерба для смысла. Сказать же «стыд неряхе» без добавления другого слова, *срам*, уже нельзя, это совсем не по-русски. «Пусть неряхам станет стыдно!» — это правильно, это понятно. Но сказать «стыд неряхе!» — невозможно. Слово *стыд* как бы упирается, стоит особняком, само по себе.

Если же неряха не поддается увещеваньям, ему скажут с укоризною: «Ни стыда ни совести!» Налицо важное различие: в пожелании слово *стыд* сочеталось со словом *срам*, а в отрицании оно же соединяется со словом *совесть*.

Но если две величины порознь равны третьей — они должны быть равны и между собой. Выходит, то, что выражено словами *совесть* и *срам* — одно и то же, а сами слова равнозначны? Чтобы убедиться в этом (или это опровергнуть), добавим к сказанному еще одно размышление.

В 971 г. князь Святослав накануне решающей битвы с византийцами произнес перед воинами краткую речь, в которой были слова: «Да не посрамим земле Руские, но ляжем костьми: мертвые бо срама не имам!» (Лавр. лет., 21об.). Позднее воины много раз, встречаясь с врагом, вспоминали этот клич князя; со временем он стал пословицей. Слово *срам* употреблено здесь в том же смысле, что и в устойчивом сочетании «стыд и срам». Заметим: слово *стыд* в речи князя опущено, его нет, потому что мертвые, погибшие в бою воины, совершив все, что смогли, уже не способны стыдиться — хотя, конечно, их могут о с р а м и т ь. Сам князь употребил глагол в форме первого лица, хотя говорит он от имени своих воинов: «Не имам» — что значит: мы не имеем, не будем иметь. Ему не пришлось стыдиться за себя и за воинов. Слово

стыд здесь было излишним и в сочетание со словом *срам* не попало. Все, что известно нам об истории слова *стыд* (в древнерусском произношении *студ*), показывает, что стыд — это ощущение холода, стылость в груди или, как говорят обычно, «под ложечкой» (вспомним слово *стужа*). Ощущение неприятное, хотя, вероятно, и заслуженное собственным поведением. Что-то не так сделал, где-то ошибся, чего-то недоглядел — и сам понимаешь, что поступил плохо, переживаешь, стыдишься. Так просто, материально грубо и воспринимали когда-то наши предки это душевное переживание, сравнивая свое состояние с застывшим куском льда. Оцепенение. Это ведь не страх за себя самого в минуту опасности — налетел и отпустит; там только «мороз по коже», по поверхности и на короткое время. А студ — неприятное ощущение где-то под сердцем, и только *чистые сердцем* стыда не испытывают. Запомним: чистые сердцем.

Человек не только сам понимает, что поступил плохо; видят это и другие. Но если осуждают другие, это уже не стыд, это — срам или, говоря по-русски, *сором*. Древнейшее значение этого корня можно определить через множество ступеней со-значений, наложенных на слово временем. *Сором* — это 'иней', льдистый налет на поверхности, но поверхности остывающей. Вот насколько конкретно и точно видел наш предок внутреннее состояние своего сородича: у того «кусок льда» на сердце, а этот — уже замечает на коже «иней». Внутренние переживания выражали с помощью слов, обозначавших легко обозримые природные явления. Стыд и срам связаны друг с другом как причина и следствие.

Одного без другого в родовом обществе просто не могло и быть. Все члены такого общества — одна семья. Любой человек в одно время и сам по себе, и вместе с тем часть целого. Нет ему жизни без роду-племени, да и без него рода-племени тоже нет. Выражение «стыд и срам» имеет прямое и весьма актуальное значение: и самому стыдно, и другие срамят. Раньше произносилось оно, правда, иначе, в соответствии с древней фонетикой примерно так: *студъ и сормъ*. После XII в. появились варианты в произношении слов, и русские предпочли не разговорное *сором*, а церковно-книжное *срам*, и понятно, почему предпочли. Сочетание очень ритмично, к нему привыкли, как к пословице, жаль потерять ритм — и оставили второе слово с одним слогом: *стыд и срам*.

На смену родовому строю приходили новые общества, развивался и духовно рос человек, крепла его воля, и формировалось в испытаниях жизни чувство личности. Человек постепенно осознавал себя в

противоположности другим людям, и личность каждого отдельного человека, нравственно и интеллектуально развившегося, делала коллектив более сильным, способным устоять в новых, постоянно усложняющихся условиях жизни.

Изменялось и отношение к старым словам, к их сочетанию. И *срам*, и *срамить* уходили из разговорной речи, стали употребляться в новых значениях. Уже не осуждение, полезное по справедливости своей, а злобный навет, злопыхательство слышится в них. *Срам* — это нечто неприличное, то, что нужно скрывать, а ведь прежде все было как раз наоборот: справедливое осуждение провинившегося члена рода. *Срамить* — значит позорить, осуждать не за дело, а просто из чувства злости, «по злобе». Стыд человека (его самоосуждение) вошел в противоречие с осуждающей злобой окружающих, не всегда справедливой и честной. С другой стороны, вполне могло оказаться, что отдельный человек остается один на один со своим самомнением, самоуверенностью, презрев осуждение своего коллектива, то, что направляло прежде его поведение.

Однако такого не случилось. Человек устоял перед искушением индивидуализма, он развил новое понятие и в слове назвал его так: *совесть.*

СОВЕСТЬ

Совесть есть память общества,
усвояемая отдельным лицом.
Лев Толстой

Историки не раз задавались вопросом, была ли у древних людей такая категория, как «совесть»; была ли она, например, у греков, у которых, кажется, всё уже было. Вчитываясь в древние тексты, сохраненные разными народами, убеждаешься, что все они не были знакомы с данной категорией человеческой нравственности. Даже в Библии, в которой так много говорится о морали, это слово и связанное с ним понятие впервые появляется только в апостольских посланиях, не ранее I в. христианской эры. До того в ней либо вообще не заходит речи о совести, либо (в Евангелии) говорится о *чистом сердце*, что при желании можно, конечно, понимать и как совесть. На стыке двух эр стали взывать к человеческой *чистой совести*. Представление о некоем внутреннем вместилище нравственных чувств существовало и до

того, как о нем заговорили греческие философы, — о нем толковали и пророки древних восточных царств. Однако они весьма неопределенно говорили о сердце, употребляли слово, в переводе на славянский язык обозначавшее примерно то же, что и современное русское «серединочка»: что-то там, глубоко внутри, временами дает о себе знать, не «под сердцем», а — в сердце самом.

Древний человек, живя в роде, пребывал в общем со всеми его членами состоянии; у него не могло быть индивидуального чувства совести — у него была общая для всех честь, явленная в совместной для них *у-част-и*. Всякое уклонение от соблюдения чести фиксировалось «холодком в серединочке». И до наших дней русские крестьяне «совесть» понимали как «любовь», как взаимное расположение людей друг к другу: «Ай да я по прежней совести-любови, я с ней шуточки шутил!..» — поется в лирической песне, сложенной лет сто тому назад. Совесть как светлое нравственное чувство — так восприняло его народное сознание.

Однако само это слово пришло в русский язык много раньше. История его отражает постепенное развитие от конкретно-чувственного, «нутряного», переживания к абстрактной нравственной норме. Во всех европейских языках для ее обозначения была использована калька с греческих слов συνειδός ‘совместное знание ⇨ сознание ⇨ совесть’ или συνείδησις ‘сознавание ⇨ сознание ⇨ совесть’. Именно эти слова в апостольских посланиях Павла и перевели славяне искусственным словом с приставкой *съ(н)*-, равной греческой συν-, с корнем *вѣс-* (из *вѣд-*, ср. *вѣдати*), равным греческому (F)ειδ-, а уж окончания в каждом языке определялись собственными грамматическими правилами. У нас слова отвлеченного смысла обычно женского рода — поэтому и *съвѣсть*. Некоторые славянские языки много позже, подчиняясь католическим переводам «Апостола» (в них греческое слово калькировано как *con-scien-tia*), использовали иной корень — *мьнѣти* (ср. слово *сомневаться*), т. е. другим словом обозначили то же самое значение: ‘осознавать; знать, тем не менее сомневаясь в своем знании’. Сомнение (совместное мнение) как совесть находим не только в польском *sumienia*, но и в украинском *сумлiнне* и в белорусском *сумлення*, которые заимствованы из польского языка. Глагол *съмьнѣ-тися* в древнерусском значил ‘бояться, трепетать от знания’, с омлеть от знания того, чего лучше бы не знать вовсе. Поэтому в XI в., когда калькировалось греческое слово в старославянских текстах, славяне еще не могли воспользоваться данным глагольным корнем; он оказался пригоден лишь четыре столетия спустя, когда изме-

нились его значения, да и представление о «совести» еще находилось на уровне «совместного знания», а вовсе не совести.

Когда Кирилл и Мефодий переводили священные книги, они старались дать представление о нравственных категориях, сложившихся в жизни, поэтому греческое слово просто перевели словом *обычай*. Это слово точно передает понятие о «коллективной совести»: обычай предков создавал и регулировал нравственные стимулы общества. После смерти первоучителей, в X в. славянские переводчики уже отважились на кальку *съ-вѣс-ть*, но это еще не был термин нравственной нормы. Слово поняли буквально как ‘знание (в результате сообщения’; это могло быть и ‘сообщение’, и ‘указание’, и ‘повеление’, результатом которых становилось ‘знание’. Каждое из значений соответствует д р у г о м у греческому слову. Поэтому не совсем верно полагать, будто слово *совѣсть* означало в Средние века, грубо говоря, разом то, что означают сейчас слова *совесть* и *сознание* (Прохоров, 1987, с. 71). Скорее это «совместное з н а н и е «не-вед-омого» — *съ-вѣд(с)-ть*.

Смысл корня *вѣд-* еще хорошо осознавался — это ‘знать’, да и слово *вѣсть* известно. «Сказають человѣкомъ съвѣсти» — сообщают людям новости и тем самым делают их соучастниками полученных знаний. Слово *съвѣсть* долго употреблялось для выражения внешней формы знания. До XVIII в. *совестить* значило еще ‘сообщить’, а *совестный* — ‘известный’. В договоре 1678 г. стороны обязуются «воевать, совестясь с нами» — необходимо снестись и сообщить о своем желании с кем-то воевать. В частных письмах XVIII в. пишут о том, что «от миру из лутчихъ крестьянъ совестныхъ призвать в совет» — не ‘совестливых’, а всем ‘известных’.

От знания до сознания — только один шаг. Ведь *знать* и значит *осознавать*, но только не в результате сообщения, а как состоявшееся в собственном уме заключение. Кроме того, сознание как соучастие в знании и сознание как личная приобщенность к совместному знанию мало чем отличаются по существу, они даже по форме совпадают: и то и другое есть *съ-вѣс-ть*. Так постепенно, под влиянием значений греческого слова, но уже в самом славянском языке и благодаря непреложной логике развития сознания, заимствованное слово *съвѣсть* постепенно изменяло свои значения, из (совместного) знания превращаясь в со-знание. Стало возможным говорить о *всей совести*, о *чистой совести*.

Летописец XV в. сообщает, что его герой «возрадовася и възвеселился сердцем и всею совестию», т. е. сердцем и сознанием — полностью, целиком, весь. В поучениях XIII в. все чаще появляются призывы *съ чистою свѣстью* осознать свое греховное поведение перед лицом

Бога. Пока еще только перед Богом, а не людьми. Слово высокое, церковное, в новом своем значении приходит из книжных формул. Естественно, что его нельзя отнести к человеку, к простецу мирскому. Проповедники и саму «совесть» представляли в виде ангела-хранителя, отпущенного человеку Богом на время; совесть искони врождена человеку и никогда не изменяется в качествах; как и душа — она бессмертна. Человек же или осознает это, и тогда у него есть совесть, или не осознает — и тогда у него совести нет. Такое значение слово сохраняло до начала XVII в. В «Словаре» Памвы Берынды 1627 г. *совесть* — это ‘сомнение, разум’, т. е. проявление интеллектуальных действий разума, происходящих независимо от внешнего толчка, независимо от посторонней «вести». А по средневековым представлениям только Бог и мог зажечь в человеке Божественную искру размышления. В «Записке» об умирающем игумене монастыря, написанной монахом Иннокентием в 1472 г., дважды употреблено слово *съвѣсть*, и в том именно смысле, что «Бог ведет» р а з у м святого в единстве с его д у ш е в н ы м переживанием; вообще же «кождо свою съвѣсть въ собѣ судию имать, паче же азъ, окаанный!», и каждый из присутствующих запомнил последние слова игумена, сказанные «комуждо по своей совѣсти» (500).

Второй этап в развитии слова также длился долго. Новое его значение и в XVII в. использовалось не в разговорной речи московских служилых людей и простонародья, как предыдущее (‘знание’), а в речи образованных лиц, филологов и философов, к тому же и не в Москве вовсе, а на западных окраинах Руси. В XVIII в. поэт и ученый Василий Тредиаковский словом *совесть* переводит латинское *conscientia* ‘сознание, знание’; теперь это латинское слово мы переводим словом *сознание*, а это — точная калька с латинского, сделанная в тот момент, когда основным значением слова *совесть* было ‘сознание’. Для Тредиаковского *совесть* и *сознание* — одно и то же, он еще не знал, что традиция западной Церкви закрепила за этой калькой идею «разумной», а не «душевной» части «со-знания». Речь идет не о само-сознании, а о навязанной сознательности. Рациональность подавляет движение души.

В русских текстах значение ‘сознание’ неминуемо развивается в ‘само-сознание’. Человеческая личность осознаёт себя индивидуальной, существующей вне подобных себе, хотя и пребывающей в границах общества. Новое значение слова *совесть* легко определить по формулам, прежде недопустимым в русском языке. Говорят не просто о чистой перед Богом совести, речь идет уже о с в о е й совести, о е г о

совести, о чьей-то вообще совести. Совесть становится конкретной принадлежностью отдельного человека. Такое значение слова отмечается в конце XV в., в новгородских переводах библейских текстов (1499 г.). Новгородцы и псковитяне в то время были втянуты в духовные искания западноевропейской реформации, им не чужды были гуманистические идеи позднего Средневековья. Уважительное отношение к личной совести развивается в обществе, и только теперь новозаветное значение греческого слова получает точное соответствие в литературном славянском языке.

В текстах XIV в. речь идет о стыде и сраме, и они различаются в своих проявлениях. «Сказание о Мамаевом побоище» говорит о том, что Мамай «посрамлен и поруганъ», а Ольгерд возвращается восвояси «в студе». Один заслужил позор и оценен извне — другой переживает свой стыд в душе. Епифаний Премудрый также говорит о сраме, которого следует избегать (Жит. Стефана, 88).

Представление о совести как высоком нравственном чувстве мотивируется психологически в трудах аскета Нила Сорского; он говорит о переосмыслении «стыда» в «совесть», о «стыде и сраме», которые проявляют себя как чувства человеческие в противопоставлении их совести как чувства ангельского. Мы, монахи, ходим в ангельском образе, «и како можемъ попрати съвѣсть нашу и поругатися образу сему святому сею мерзостию (речь о блуде), подобно же помянути студъ и срамъ, еже отъ человѣкъ» (Нил, 44). Совесть совмещает в себе сразу и стыд, и срам, это — слияние субъект-объектных отношений, при котором человек одновременно и субъект нарушения нормы, и судья. «Аще ли же кто и в жительствѣ отречениа своего славу и честь от человѣкъ приималъ будетъ, сиа с т ы д ѣ н и е есть; симъ подобаетъ с р а м л я т и с я паче, нежели выситися, иже бо симъ славящейся, сихъ слава с т у д ъ есть» (там же, 59). «И всяко възразимъ безстудное тщеславие [во мне], аще ли ни тако, поне срама [от них] послѣдующего тщеславию вънмѣмъ (получим)» (там же, 56). И по-прежнему различая студ и срам, Нил постоянно призывает соединить их в общем движении совести, не «попрати съвѣсть нашу» (там же, 44, 71), ибо «тщится врагъ всяческы осквернити съвѣсть нашу» (там же, 43). Вот против этой-то «дьяволя злобы хитрости» (там же, 33) и предостерегает Нил монахов: «И дне суднаго трепещу и боюся, от совѣсти моеа обличаемъ» (там же, 74).

В XVI в. идея личной совести, которую следует углядывать «внутренними очами», советуясь с нею в нравственном поведении, уже вполне развилась. В «Домострое» неоднократно говорится «о недоразумных и

о душевных совестехъ», различая рациональное знание и душевное сознание; много говорится о том, как вести себя в миру «со всею любовию и чистою совѣстию» (опять-таки соединяя совесть с любовью), как руководствоваться «к церкви хожением с чистою совѣстию» и «к святым образам касати достойным в чистѣ совѣсти» (чистота моральная и физическая неразрывно связаны).

В переписке Ивана Грозного с Курбским царь не упоминает о совести вообще, зато бессовестный предатель князь Андрей уделяет ей много внимания, тем самым «неблагочинно являюще внутреннего человека» (Иван, 84) как духовную ипостась разума (сознания). Уже в первом письме царю Курбский пишет: «Во уме моем прилежно смышлях, и совесть мою свидѣтеля поставлях, и исках, и зрех, мысленне обращаясь, и не вѣмь себѣ, и не нападох, — в чем пред тобою согрешивша» (там же, 18). Совесть и сознание противопоставлены как разные формы «свидетельств» о прошлом, одно «смышлях», другое же «мысленне обращаясь». Говоря о разгуле царских приспешников, Курбский замечает, что «потом послѣдовали дѣлы, исполняемые скверности и нечистоты, сие совести ихъ пущую лучше вѣдати» (там же, 394); с другой стороны, и жертвы опричников «новоизъбиенные от внутреннего змия, за добрую совесть вашу пострадастѣ» (там же, 396) — совесть и у тех, и у других, совесть ведает всё. Другое дело, что совесть-то — разная. Бывает и «добрая совесть».

В «Домострое» совесть поминается часто, и не случайно, потому что «выбивать автоматическую совесть» у своих читателей без нужного термина было бы сложно. Но этот термин еще только вырабатывается на основе знакомого слова, и в разных местах памятника мы находим выражения, как бы поясняющие друг друга и общий смысл термина: «во всякой чистой совести и правде», «со всею чистотою душевною», «всегда по всякой совести», говорится «о душевных совѣстех», причем надлежит «извѣщатися всегда во всякой совести» (советоваться с нею), «извѣщатися о грѣсехъ своихъ всегда» и т. д. — но вместе с тем, тут же, говорится о необходимости для жены подчиняться приказам мужа «и совѣтовати с нимъ часто о житии полезномъ». Совместное знание и *извещение*, *совесть* и *совет* неопределенно пересекаются как проявления чего-то общего: с одной стороны, советов духовных (*совесть*), с другой — житейски бытовых (*совет*). Некоторые исследователи текста вообще полагали, что слово *совѣсть* употреблено здесь ошибочно вместо слова *совѣтъ*, но это не так. На самом деле идея «совета» как бы пояснила представление об отвлеченной своей ипостаси духовного содержания, о совести. И наоборот.

В XVII в. о совести говорят и московские летописцы, и героический Авраамий Палицын, писавший о польской интервенции. В то время во многих текстах, в том числе и народных, устных, новое значение слова широко используется, внедряясь в сознание людей. В «Повести об Александре, российском дворянине» совершенно определенно говорится: «Совесть моя тогда не познала» — совесть по-прежнему существует сама по себе, она чья-то; тогда она не заговорила, но вот теперь вдруг опомнилась; она могла знать и не знать, вести себя независимо от человека, своего «хозяина». Протопоп Аввакум не раз «собрался с совѣстию» после того, как попал в беду (Аввакум, 91), но никогда «не величался перед Богом совѣстию своей» (там же, 197б), которая тоже — от Бога, и не каждому дана как «знание», а не «сознание».

Мысль о собственном месте в мире, среди людей, бьется в потрясенном сознании человека XVII в. Механистическое з н а н и е через формы духовного с о з н а н и я перерастает в само-сознание — и родился человек Нового времени. Он еще не совсем уверен в реальной ценности того, что получил, по привычке относится к ней как к чему-то постороннему. Некоторое время он смешивал эту новую ценность с душой, как прежде с сердцем, поскольку душу он привык принимать за единственно важную духовную ценность. Иногда он очень наивен, он верит примете: если во сне покажется девушка — «дѣвка есть твоя съвѣсть, которая шелучить противно грѣху, безпрестани воставляеть человека ихъ добру» (Сонник). Ясно, почему это — девушка: она невинна, устремлена к добру и потому «шелучить против грехов», т. е. наказывает в соответствии с допущенными грехами.

Но мы уже вышли за пределы Древней Руси и средневековой истории ее терминов. Совесть тогда еще не стала нынешней «совестью», она известна лишь как «знание», в определенном книжном кругу развивая значение «сознание». Постепенно, сначала лишь в переводных текстах, хотя и светского содержания, новое значение распространялось; в переводе «Пчелы» такое значение слова уже встречаем: «Что в семъ житии без страха есть? — и отвѣща: Свѣсть права». Это знаменитое изречение, его приписывают греческому философу Периандру, жившему в V в. до н. э. На вопрос: «что такое свобода?» — он ответил: «Чистая совесть». Древнерусский переводчик понимает свободу и совесть просто: свобода — это когда не дрожишь от страха. А совесть — верное знание, правильное сознание, гармония в отношениях с Богом. В другом случае приводится афоризм Пифагора, который на современный

русский язык можно перевести так: «злее» страдает «своими страстьми мучимый и свѣстьми», если кого-то обидел, чем тот, кого бьют по телу или наносят раны. *Страсть* и *свѣсть* поставлены рядом, а страсть, как известно, мучение, страдание. Сознание порочности своего поступка равносильно мучению, это душевная мука. Подобное представление о совести уже близко к пониманию «само-сознания», но все-таки это еще не оно: сопричастность внешнему, по отношению к личности, мучению, конечно же, не означает, что личность — часть такого мучения. Осознание — еще не самосознание.

Самосознание не стало пока историческим фактором жизни.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ



ОБМАН И ОШИБКА

Нет великого дела, которое бы не было основано на легенде. Единственно, кто в этом виноват, это человечество, которое желает быть обманутым.

Эрнест Ренан

ХИТРОСТЬ

Л*овкий* — сообразительный и проворный, это прилагательное связано с глаголом *ловити* 'схватить'. Определение выделяет важный признак человека: его умелость и ловкость в деле. Но тут же приходит его завистник, тупой тугодум, и говорит: «С л и ш к о м быстро он схватывает… не проворен он, нет, он — *юркий*, не сообразительный, а — хитрый!»

Действительно, как посмотреть: если сам по себе и в собственных глазах ты проворный и сообразительный, для другого ты хитрый. Возможность одновременно выражать и положительное и отрицательное качества личности отражается в значении производных слов обычно с переменным успехом — то хорошее, то плохое качество. Полезно вслушаться в народную речь, она подправит наши ошибочные заключения, сделанные на основе заимствованных и книжных слов; в народной речи сохраняется исконный смысл речений.

В разных русских говорах определение *ловкий* означает 'красивый', 'стройный', 'хороший', 'добрый', 'быстрый', 'ловкий'. *Ловко* значит 'хорошо', всегда хорошо. Кто называет ловкого хитрым, тот придумал и слово *ловкач* 'ловко обделывающий свои дела'. Народ же ловкого любит, это его идеал, он любуется ловким, потому что в ловком есть и простота, и сила, и дерзость.

Хитрый — такой же 'ловкий'. Слова *ловкий* и *хитрый* иногда по значению смешивают. Прилагательное *хитрый* тоже связано с глаголом, и этот глагол — *хытати*, современный — *похищать* (и слово *хищник*), т. е. тоже 'ловить' и 'хватать', а еще 'торопиться, спешить'. Кто умен да скор, тот быстрее схватит — он проворен и л о в о к, т. е. х и т е р. От ловкого до хитрого не так уж и далеко. Обратим внимание на ум, а не на силу — вот и подмена: кто силен — тот ловок, кто умен — тот хитер. Примерно так, отталкиваясь от значений близких по смыслу слов, и развивалась семантика слова *хитрый*. Сначала 'тот, кто хватает', потом 'проворный и ловкий', а после всего, уже с явной оценкой — 'хитрый'.

Это слово во многих славянских языках сохраняет старое значение. В болгарском это 'умный', в сербском 'быстрый', 'ловкий', 'опытный', в чешском 'проворный', т. е., конечно, и 'хитрый'. *Хитрец* и

хищник отличаются друг от друга издавна (тут важны значения суффиксов), однако ловкость и быстрота, которые необходимы в обоих случаях, соединяют оба слова неустранимым признаком сходства.

В древнерусском языке много слов с этим корнем. *Хитрость* — и искусство, и умение что-то делать, и предмет искусства, т. е. результат такого умения. Как и положено древнему корню, он синкретичен по исходному смыслу, но с присоединением суффиксов может обозначать многое. *Хитрец* — мудрец, *хитрица* — мудрая, *хитрокъ* — искусник, *хитроречие* — красноречие, *хитростникъ* — художник, *хитростьство* — разум мастера, но вместе с тем искусная работа, шедевр. *Хитрый* во всех значениях слова (а их более двух десятков) выражает идею или творчески созидательной личности, или необыкновенного по исполнению труда. Словом *хытрьць* в древнейших славянских текстах именуется Творец и Создатель — Бог; еще в XIII в. русские писатели с уважением повторяют эти слова: «Сия же зижитель и хитрець, и художникъ, и творець — Богъ» (Печ. патерик, 9). Кроме того, хитрец еще и советник, мудрец, способный разобраться в ухищрениях жизни, как случается это с мудрецами в окружении царя Соломона, который и сам известен своей мудростью. Такими же качествами наделяет древнерусский писатель и советников Александра Невского.

Творческие возможности подобных мудрецов постоянно находятся в центре внимания всех древних писателей и переводчиков. В «Сказании о Софии Цареградской» общий перечень подобий (характеристика создателей храма) включает ряд слов общего по ценности смысла: *хитрець — мастеръ — зижитель — миханикъ — творець — дѣлатель*. Механик здесь кажется странным, но и техник показался бы странным в соединении со словом *хитрець*. Однако именно словом *хитрость* переводилось древними славянами греческое слово τέχνη ‘искусство, ремесло, профессия’, но также ‘способ, средство’, ‘произведенное изделие’ и ‘уловка, обман’. Вместе с тем и ἐύτεχνον ‘высокоискусный’ славяне переводили словами *художьнъ* и *хытръ*. Всякая необычная работа или вещь может ведь быть и обманом, не так ли? Но интересно, что именно греческие слова содержат в себе осудительные значения, которые под влиянием переводных текстов были перенесены на значения славянских эквивалентов: всякий хитрец — обманщик. О хитроумных греках не раз упоминает «Повесть временных лет».

Отличие славянских переводов от греческих их оригиналов состоит в том, что со многими греческими близкозначными словами древнерусские переводчики могли соотнести только *хытръ*: видно, все греческие слова вполне заменяло это емкое славянское слово, сразу же став-

шее гиперонимом. *Хитрый*, *хитрець* у нас — ἀρετή ‘мастерство, высокое искусство, умение’, ἐπίνοια ‘изобретение, замысел’ (иногда переводится словом *умышление*), ἐπιστήμη ‘искусство, опытность, умение’, ἐπιστήμον ‘сведущий, опытный, знающий’. Последние два слова часто переводятся словами *художенъ*, *художникъ*; это то, чему специально учат «премудрии». Художество сродни мудрости и прекрасно само по себе. Художником и хитрецом воспринимается и περιδέξιος ‘весьма искусный и ловкий’ (буквальный смысл этого греческого слова ‘одинаково владеющий обеими руками’). Кроме того, и σοφός ‘опытный, искусный, дельный’, а также ‘понятливый’ — тоже *хитрець*; σπουδαίος ‘дельный, доброкачественный’ и *хытръ*, и *хытрець*. Два последних греческих слова взяты из перевода «Пчелы», в которой особенно много значений слова *хытръ*. Тут и ἔμπειρος ‘опытный, сведущий, знающий, испытанный’, и ἀφνής ‘лишенный дарований’, т. е. бездарь, но понимаемый мягко — ‘бесхитростный’ (переводится и просто как *нехытръ* (там же, 172) — при *хытръ* для греч. εὐφυῆ ‘благословенный даром’), и ἐπιδεξίως ‘ловко, искусно’, и μάθησις ‘обучение, изучение (дела)’, и даже ἡνιοχεία ‘искусство управления вожжами’, переведенное как *хытръ коньникъ* (Пчела, 148).

Все идет в дело, все годится и все вплетается в общий смысл славянского слова *хитрый*. Там, где нужны быстрота и ловкость, умение и разумность, — там всегда встретишь слово *хитрый* или *хитрец*, но — не *хитрити* и не *хитровати*. Хитрость пока еще качество положительное, в том именно смысле, в каком и сегодня понимает ее народ. Это — быстрота исполнения сложного дела, основанная на умении и ловкости. «Мнѣ въпросившю его о умѣньи таковыя хитрости», — пишет Епифаний Премудрый (Жит. Стефана, 152), а много раньше, еще в XII в., Кирилл Туровский в своих молитвах часто употребляет это слово в том же значении: «Звѣзды хытростию текуть», «не хытростию бо словесъ возвышаю гласъ, но горестью души». Попевка Бояна, сохраненная в «Слове о полку Игореве», утверждает мирскую мудрость: «Ни хытру ни горазду, ни пытьцю горазду Суда Божия не минути!» — никакому искуснику от суда Бога не уйти.

Епифаний Премудрый еще может говорить о «грамотичнѣи хитрости и книжнѣй силѣ» (Жит. Стефана, 56), старец Филофей, создатель идеи «Москва — третий Рим», век спустя сокрушался, что «еллинских борзостей не текох» (Филофей, 442), а это уже как бы перевод исконного смысла слова *хитростей*; борзость — это быстрота и скорость. К этому времени «хитрость» воспринимается уже как изворотливость и лукавство. Сказать по старинке: «еллинских хитростей» — было бы неточно. Хитрость уже «лихохитросство» (Жит. Стефана, 134).

Художество тоже *хитрость* (Ковтун, 1963, с. 222, 423). *Ловьца худогый* ранних переводов позднее предстал как «искусный ловец человекомъ», но в древнерусских текстах слова *искусно*, *искусный* появляются довольно поздно, с XVI в. (СлРЯ, 6, с. 266), как и связанные с ними слова *искусство*, *искусница*, *искусность* — по-видимому, под польским влиянием. В Древней Руси ничего «искусственного» и самого искусства не знали: все *хытро* да *художнѣ*, т. е. конкретно и рукотворно. «Да простите мя, братие и отци, и господие мои, и не зазрите худоумию моему, еже написахъ се не хитро, но просто», — завершает свое повествование игумен Даниил (Игум. Даниил, 125, 126). Обычная для средневекового автора формула самоуничижения. Все говорят о том, что их писание не искусно, но просто, т. е. безыскусно при всем усердии авторов. «Хитра зѣло на молитвы», «Бога хитро любити» — речь не о лукавстве и обмане, наоборот, о рьяной и усердной службе — в соответствии с переводом латинских слов *studiosi*, *studiose* (Горский, 1859, с. 239).

Сравнив русские и болгарские переводы «Пчелы» и «Пандектов Никона», мы обнаружим, что древнерусским словам *ремество*, *разумность*, *художство* и даже *къзнь* в болгарской версии соответствуют слова *хитрость* и *хитръ*, а слову *хытрость* русского перевода — *добродетель* (благое деяние) и *доброта* (вещи), и та же *кознь*, еще и *тонкость* (об исполнении вещи). Доведенная до совершенства тонкость, недоступная разумению тайна, поразительная и устрашающая, ибо «пръстом (перстом) божиимъ устроено, страшными сплетени, странно и хитро утворени» (Жит. Вас. Нов., 584), «и верхъ [храма] исписанъ издну мусиею (изнутри мозаикой) хитро и несказанно... и изрядно... и дивно» (Игум. Даниил, 21, 30, 32).

Подобной «хитрости» учат: «Еже хитрѣ учити и добра дѣла имѣти», так что ученик со временем «всю хитрость скоро в себе въвлече, яко губ[к]а воду», и сам станет мастером, «яко до конца изыклъ бѣ вся хитрости» (Жит. Стеф. Сурож., 81). Хитрость — ремесло, но ремесло особое, оно всегда связано с творческим актом. Хитрец умен, а хитрость присуща лишь умному мужу: «Иже бысть грамотникъ цесаревъ хитръ, муж мудръ» (Флавий, 221); это искусство мастера, готового выполнить любое замысловатое дело, вроде храма во Владимире, построенного Андреем Боголюбским, «всею добродѣтелью церковною исполнена, изъмечтана всею хитростью» (Ипат. лет., 206, 1175 г.).

Людская «хитрость» противоположна Божественному гневу как столь же творческому началу, также связанному с минутами вдохновения; хитрость вообще присуща только человеку (Клим). Хитрым может быть врач — чаще всего именно он и есть *хытрець*. *Хытрость врачев-*

ная в «Пчеле» соответствует греческому слову ἐπιστήμη 'искусство и значение', и τέχνη 'искусство и ремесло' (Пчела, 317). *Хитеръ* в своем деле искусный иконописец, книжный списатель, кормчий и «тонкий» плотник, и даже умело читающий книги человек. Хорошо у м е т ь, но полезно и знать, «а иже въ обоемъ бывають хитри, то ти суть свершени» (там же, 3) — совершенные мастера своего дела.

Хитрость, конечно же, положительное качество. Однако и в том греческом слове, которое было основным эквивалентом славянскому *хитрец* (τέχνη), совмещалось два противоположных значения: 'техника исполнения' и 'легкое надувательство'; да и в описаниях самих операций содержится смысл, неблагоприятный для понимания человеческой хитрости. К тому же и греч. μεθοδείας, переводимое то как *хытрость*, то как *къзнь*, значит только одно: 'коварство, хитрость и козни'. В «Пчеле» то же самое переведено как «художества дьяволя» (там же, 39), т. е. козни и лоукавства, ловкость в осудительном смысле. Поначалу славянские переводчики пытались выйти из положения добавлением слова *зъло*. Коварный — это *злохытрьный* (там же, 16), одновременно и злость, и коварство, в которое зло переходит. «Во злохитру душу не внидеть премудрость» (Жит. Ал. Невск., 1). И *зло-хитреци*, и *зло-козники*, и *зло-художники* одинаково осуждаются, сначала путем добавления в состав слова родового «зло».

В других случаях мысль об обманной хитрости возникает из-за близости слов, имеющих противоположное значение. «Бысть бо хитръ ласканиями» — лестью (Флавий, 211); вполне возможно, и здесь речь идет о ловкости и хитрости, не имеющих отношения к творческим порывам. «Коею хитростью праваа повѣдаеши?» (Александрия, 8) — каким же образом можно сказать правду, пользуясь хитростью? Так все определеннее обозначается переход к тому пониманию хитрости и хитрого, которое присуще значениям современных слов.

То же понимание свойственно украинскому и белорусскому языкам, и только им. Совпадение знаменательное, оно свидетельствует о том, что это значение слова появлялось уже в Древней Руси, примерно в такой последовательности: 'чересчур замысловатый' ⇨ 'очень мудреный' ⇨ 'обманный' ⇨ 'лукавый' ⇨ 'хитрый'.

До поры до времени этот смысл таился в глубинах сознания. С XIII в. он возникает как побочный, оформляясь в производных словах, прежде всего в глаголе (в глагольных формах новые значения слов развиваются раньше всего). *Хитрити* как 'обмануть' встречаем в тексте «Смоленской договорной грамоты» 1229 г. (не переведена ли с немецкого?): «Коли станет кто в торговле хитрить — поставить его пред

судьею». *Хытрость* как лукавство и обман понимается еще как производное от замысловатости и малопонятности. С конца XIII и на протяжении всего XIV в. в грамотах употребляется выражение «безъ хытрости», в котором отрицательность высказывания усиливается отрицательной конструкцией: «А сии миръ держати безъ лести и безъ хытрости» — так обычно кончаются княжеские грамоты того времени. Соединение со словом *лесть* показывает, о какой именно хитрости теперь идет речь.

Уже есть *хитрити* и *хитрость* — действие и явление, — но определения *хитрый* долго еще нет; все восточнославянские языки вводят это прилагательное только с XV в., т. е. с того времени, когда и хитрость окончательно перешла в разряд не совсем почтенных качеств.

ЛУКАВСТВО

Лукавый — извилистый в мыслях и речах, поскольку и *лука* — 'из-лучина, изгиб', путь не прямой. В дальних странствиях по чужим землям вспоминает игумен Даниил родную речку Сновь и сравнивает ее с рекой Иордан: «Всѣмъ же есть подобенъ Иорданъ къ рѣцѣ Сновьстѣй — и вширъ, и вьглубле, и лукаво течеть, и быстро велми, якоже Сновь рѣка» (Игум. Даниил, 45). Отсюда и сказочное *лукоморье*, *лука* у седла и тугие луки воинов, и *слукие* — горбатые да увечные люди. Понималось это слово просто, в исконном его смысле. Говори прямо, не плети узоров, не лукавь: «Съ точными (равными) и меншими любовь имѣй, без луки бесѣдующе, а много разумѣти», — учит своих сыновей Владимир Мономах (Лавр. лет., 79). Таково отношение к беседе, потому что всегда полезно знать настоящие мысли собеседника («много разумѣти»), ведь «иже на лукахъ, а не всею мыслию проклиная» (Заповедь, 131), то ничего не поймешь, да и не то сделаешь. Византийские и арабские источники сообщают, что славяне были искренни, откровенны и честны в своих отношениях «съ точными и меншими».

Развитие письменности, влияние новой для язычников культуры принесли с собою новые понятия и новые слова. И *лукавъ*, и *лукавство*, и *лукавствовати* — слова книжные, в оригинальных древнерусских текстах встречаются редко, к тому же их значения изменялись не так уж и быстро. *Лукавый* как 'греховный' или 'нечестивый' известен с X в.,

как ‘хитрый’ и ‘коварный’ — с XI в., как ‘злой’ или ‘злобный’, просто ‘плохой’ — с XII в., однако лишь после XV в. появляются тексты, которые уже надежно удостоверяют, что *лукавый* к тому же еще и ‘обманный, лживый’ (СлРЯ, 8, с. 299–301).

Такие же изменения мы наблюдаем и у производных слов. *Лукавство* — ловкость, подвижность, расторопность, гибкость, которые нужны, например, в сражении, — это хорошие качества; такое лукавство известно с XI в., а лукавство как проявление военной хитрости в бою — некие *крюки*, — с конца XII в., но такие значения слова, как ‘изворотливость’, ‘коварство’, ‘измена’, ‘плутовство’ и прочие — опять-таки только после XV в. *Лукавствовати* ‘поступать плохо’ известно с XII в., причем в переводе «Пчелы», откуда обычно и берется пример употребления этого слова, но в тексте он точно соответствует греческому πονηρεύομαι ‘поступать дурно’; но ‘плутовать’, ‘изворачиваться, быть двуличным’, т. е. все извращать — все такие значения глагол получает лишь после XV в., и мы вряд ли ошибемся, если предположим, что происходило это как раз под влиянием смысла греческих слов.

При переводе на славянский язык словами *лука*, *лукавство*, *лукование*, *лукавый* и родственными им были заменены следующие греческие слова: δόλος ‘хитрость, обман, ловушка’, πονηρός ‘скверный, подлый, трусливый и злой’ (впоследствии это греческое слово подарило нам слово *пронырливый*; ср. еще и πονηρία ‘лукавство, злоба’); μοχθηρός ‘дурной, порочный’, ὀλέθριος ‘негодный, пропащий, пагубный’ (потому переводилось и словом *убийствьнъ*), σκολιός ‘извилистый, неправедный, лживый’ (переводилось и словами *лютый*, *кривъ*, *стропотьный*). Были слова, которые в представлении славянских книжников соединялись со словом *лукавъ* только в определенных сочетаниях. Так, выражение *бѣсъ лукавый* переводит греческое прилагательное πικρός ‘ненавистный’ (Посл. Ио), а *рѣчи лукавые* — прилагательное ἀπατηλός ‘обманчивые и ложные’ (Пчела), *мужь лукавъ* — прилагательное φαῦλος ‘ничтожный и жалкий’, ‘простой человек’ (Менандр). Ненавистный или ничтожный — разница большая. Оказывается, общий смысл слова как бы утверждался его соединением с окрестными словами выражения, самостоятельно не выступая в собственном своем значении. Существовал общий текст, в нем слова и хранились как образцы речевого поведения; текст, а не словарь, определял общий смысл слова. Каждое конкретное словоупотребление соотносилось с общим смыслом высказывания. Действительно: ненавистный бес, обманные речи, жалкий человек…

Однако из разбросанных по различным текстам соответствий греческим оригиналам вырисовывается некий обобщенный смысл слова, который славяне определенно связывали с исходным образом излучины — *лука*. Извилистость в природном мире осуждать трудно, однако извилистость в речах — недостаток, извилистость в мыслях и в действиях — порок. Слово с самого начала стало обозначать некое «поле враждебности», которое порицалось как неприемлемое состояние слова, мысли или деяний. В христианской терминологии *лукавый* рано стало признаком нечистой силы, которую опасно называть по собственному имени, чтобы не вспугнуть, не зазвать к себе. Домового, который поселился в доме, ласково звали *Луканька*. Хоть он и безвреден, но все равно — нечистая сила.

В народной речи *лукавый* и 'льстивый', и 'ленивый', и 'упрямый (скрытный)'; *лукавить* — и 'льстить', и 'лениться', и 'лгать'. Все пороки, осуждаемые народом, выражены одним словом. Лесть, лень и лживость — все это лукавство в одном лице. Они всегда неразлучны: где одно, там и другое, и третье. Хитрец, с е б е на уме.

В самом раннем переводе «Евангелия» для греческого πονηρός использовали слово *неприязнь*, но потом заменили его словом *лукавъ* (Ягич, 1884, с. 42) — «избавь нас от лукавого!». То же греческое слово в славянские тексты переносили и непосредственно («мужи проныривыи»), и в переводе («мужи хытрьци») и уже достаточно поздно стали передавать тут же мысль описательно: *мужи лукавии* (Патарск., 269). Различные редакции перевода последнего текста дают множество вариантов; например, дьявол может быть *лукавым, проныривым* и *убийственным*. В разных редакциях «Псалтири», наиболее читаемой, много вариантов для передачи того же греческого слова: *льстивъ* и *лъживъ*, и лишь позже всего *лукавъ*; *развращение* или *стропотивое* в конце концов заменяются *лукавством*, а вместо *прелукование* и даже *прельщение* долгое время в текстах бытует простое *ковы* или *пяты*, т. е. то самое *ков-арство* и то самое *по-пят-ное*, которые в глубокой древности порицались славянским миром как обман и «лукы дѣяти» (кривить душой и лгать) (Толк. Феодорит, 161, 165, 166, 199, 200). Самые ранние восточнославянские переводы на месте этих греческих слов также предпочитают старинное *неприязнь* или просто *злой*, и лишь с XII в. вошли в обиход, закрепившись в русских текстах, слова *лукавъ, лукавство*. Все это свидетельствует о том, что особой надобности в этом слове не было, вполне обходились своими, пришедшими из варварского быта *ковъ* (тайный у м ы с е л) и *пятъ* (отступничество от своих с л о в, однажды сказанных).

Лукавый уже непременно злой, он совершает злодейства; лукавый человек противен Богу, и по этой причине он сразу же становится в ряд со всеми прочими противниками небес. Лукавыми могут быть: бесы, сатана, дьявол, мужи, которые богатеют слишком быстро: «Лукавии мужи разбогатеют хитростью» (Флавий, 221); «яко да лукавьствомъ приобрящеть къ своему селу ону землю» (Жит. Леон. Рост., 361). Вообще лукавый любит подношения, земные услады, мзду. «Мужа лукава пиши клятвы на водѣ» (Менандр, 6), поэтому «мужа лукава бѣгай!», «лукава мужа николиже не створи си друга!» (там же, 6, 14).

Однако и женщина может быть лукавой, хотя и другим образом: женщина при этом еще и «злокознена» (Жит. Вас. Нов., 442); она не просто хитрит, как простодушный мужчина, но и строит козни при всяком удобном случае: «Како ты бысть скверьнена и чяродѣйца и вселукаваа!» (Жит. Вас. Нов., 388). Происходит это опять-таки по наущению нечистой силы, которая так любит пребывать в женских телах, а потому и возникает горячее желание, чтобы воспряла «жена» «от лукаваго совѣта вражия!» (Заповедь, 120).

Лукавы также дурные словеса и речи, обычаи и нравы, враги и предатели, но самое главное — завистники, которые, подобно бесу, их вдохновителю, лукавы и завистливы одновременно (Посл. Ио., 170) — при греческих словах πικρός καὶ βάσκανος ‘ненавистный и завистливый’, а потому и наводит чары. Наведение злобных чар — самое главное средство превратить человека в лукавца, ибо от чего еще он может «исказить» свой облик и пойти кривой дорогой уклончивого плетения мысли? Сам по себе? от родичей? от врагов? Конечно, нет: «Лукавии мужи суть и самии бѣси», вот в чем причина их лукавства (Пчела, 53). Все это приводит к выводу, что «жизни лукавыхъ смерть лучши» (Менандр, 9).

Иногда эти сходные пороки собираются все вместе, и вот уже просит у Бога странник: «Просвѣти сомрачную душу от неприязни и отжени (отгони) от нея все зъло, и лукаваго бѣса!» (Никола, 54) — и неприязнь, и лукавый, и бес, и само по себе зло — все это одно и то же, одна всеобщая нечистая сила, опутавшая разум и чувства человека.

Лукавым может быть суд (и тогда это суд неправедный), но не только он. Это — и хитрость бездействия, попытка уклониться от дела, что рассматривается как проявление лукавства. «Лукавый рабъ и лѣнивый!» — часто повторяет евангельские слова средневековый проповедник (Еп. Белгор., 258).

С XIII в. слово *лукавый* и постепенно собиравшиеся в нем со-значения настолько распространились в текстах, что появилась возможность оформить родовое по смыслу слово в превосходной степени.

Прежде даже упоминание «лукавого» таило в себе самые страшные степени зла, теперь они стали привычными, как каждодневное зло. «Грѣхъ ради нашихъ предалъ еси насъ в руцѣ царю законопреступну и лукавнѣйшю паче всеа земли!» (Батый, 112), хотя и молились христиане истово, «не бы предалъ въ руцѣ безаконныи сим и лукавнѣйшим паче всея земля!» (Печ. патерик, 108). Те, кто раньше был просто «беззаконным» (жили вне «закона» — христианской веры), уже «преступили закон», напали на Русскую землю.

Лукавость как порождение бесовской силы, насланное на человека злонамеренным действием, движется не чувством, а мыслью, умом, разумом — оно рассудочно. Стоит женщине задумать коварство, ясно — «жена помыслъ лукавъ въ сердци си приимши» (там же, 145); особенно часто такое случается с убогим, которого Бог обделил: чем меньше имеет, «обаче умомъ лукавым всего жалаеть!» (Пчела, 131). Это высказывание ценно тем, что в греческом оригинале текста нет выражения «умомъ лукавымъ», там выражена мысль, которую можно перевести так: «алчен ко всему». Древнерусский переводчик не вынес подобной неопределенности выражения и вставил от себя: всякий нехороший замысел есть, несомненно, лукавство м ы с л и. «Иже клеветника послушаеть или самъ лукавъ есть нравомъ или отинуждь (совершенно) дѣтескъ ум в немъ» (там же, 118) — также ясно, что всякий, кто прислушивается к враждебным советам, не зрел умом. Более того, лукавством иногда почитается и некая *реместленная хитрость* 'мастерство'; всякое ремесло без правды и веры «не ремество есть, а лукавство» (там же, 167), т. е. изворотливость, ловкость рук, не больше. В таком мастерстве нет чего-то, что искренним чувством сердца могло бы передать вдохновение мастера, удачно завершившего свой труд. От такого лукавства, нереализованного духовного порыва, мучается и сам мастер (там же, 174).

Из краткого обзора текстов совершенно ясно, что такое «луки дѣяти». Лукавство гнездится в мире, внушается человеку бесом, который то и дело норовит отлучить его и от служения Богу, и от трудов праведных. Лукавство нарушает исконные связи, искривляет представления о мире, которые, в общем-то, довольно просты и понятны. Однако лукавство, не нужное земледельцу, со временем оказывается полезным для воина, купца или ремесленника. Воин обманет врага, купец или ремесленник — покупателя. Дробление социальной структуры общества приводит к появлению слова, в котором когда-то не содержалось отрицательных со-значений, хотя при этом и сознавали, что всякое нравственное уклонение в отвлеченном смысле, всякое лукавство, — от бесов и

прочей нечистой силы. Столкновение практических требований жизни и христианской отвлеченной морали привело к последовательному дроблению смысла этого слова. С одной стороны, *лукавый* плох, но с другой… а если это я?… Как взглянуть и как оценить…

Мир снова двоится, и в этом отношении становится необходимым как-то уточнить характер лукавства, иногда его даже оправдать, но чаще все-таки осудить, считая пороком.

Народное чувство медленно перебирает слова, вырабатывает новые выражения, настойчиво и обстоятельно распределяет их по оттенкам общего качества и по степеням проявления, помыслы поверяя чувством, а разум — сердцем. Рядом с лукавым человеком вдруг появляется льстивый, но тут же и хитрый, он же лживый, и рядом с ними уж и вовсе отрицательный тип — злой и злобный, который — по смыслу дел и свершений своих — очень часто настолько зол, что спасу нет от него: зол оттого лишь, что деятелен и в действиях своих чересчур настойчив. Собирательный облик лукавства и лукавого как будто опять распадается на многие грани участия, соучастия в жизни и причастия к жизни, потому что столь общее слово, как *лукавый*, полученное из книжного языка образцовых текстов, оказалось не слишком приспособленным к нуждам практической жизни.

Человек эпохи Средневековья не мог всего лишь о с у ж д а т ь кого-то или что-то. Он остро чувствовал и ощущал — а следовательно, должен был действовать.

ЛЕСТЬ

В 980 г. один из сыновей Святослава, Владимир, сговорился с воеводой своего брата, Ярополка, и с его помощью убрал с дороги соперника, став единовластным повелителем отцовских владений. Неважно, хорошо это или плохо — тогда об этом не задумывались. А что, если б Ярополк остался в живых и продолжил политику отца-язычника? Ведь это Владимир несколько лет спустя крестил киевлян. Нам важно вот что: в рассказе об этом событии летописец часто употреблял слово *лесть*: «Владимир же посла̀ъ к Блуду, воеводе Ярополка, с лестью, глаголя… О злая лесть человеческа!.. Се бо лукавствоваше на князя своего лестью… А этот Блуд затворился с Ярополком, льстя ему, а сам замысли лестью убити его» (Лавр. лет., 24, 24об.).

В «Повести временных лет» слово *лесть* используется всего 17 раз, и половина этих примеров — в этом рассказе и в других повестях о Владимире Красное Солнышко. Потом это слово долго не вспоминают летописцы, а в новгородской летописи до 1269 г., в грамотах или в судебниках, да и в народных русских текстах — его нет. В текстах же книжных, особенно переведенных с других языков, это слово может заменяться другим, того же корня, — *прелесть*, и значит оно то же: либо 'коварство с обманом', либо 'соблазн обольщения', либо 'заблуждение ошибки'. Все три значения, метонимически вытекающие одно из другого, известны уже в самых древних текстах. Вдумаемся в их последовательность так, как представлены они в рассказе о Владимире. Сначала это коварный о б м а н со стороны постороннего (третьего) лица и вызванное им о б о л ь щ е н и е жертвы или исполнителя, которые легко этому поддаются, и, наконец, з а б л у ж д е н и е, ошибочное, неверное действие, определяемое соблазном. Значение древнего слова *льсть* развернулось в такой последовательности, что на наших глазах происходит как бы разворот смысла: от з а м ы с л а первого лица через и н т р и г и второго к с т р а д а н и я м третьего, но и внешняя сила, и ее действие, и результат такого действия на жертву — информация обо всем этом влита в одно и то же слово, в один словесный знак. Только много позже отмеченные здесь последовательные моменты действия и воздействия «лести» распределятся в своих оттенках и получат каждый свое обозначение (иначе мы не смогли бы теперь восстановить их), например, такие: *хитрость — соблазн — заблуждение*. Эти слова существовали и в древнерусском языке, могли иногда даже заменять слово *лесть*, если нужно, но и сами по себе они еще краткие, да не всегда ясные по смыслу: *къзнь — блазнь — блудъ*. Если их взять только в первозданном их виде и не использовать многозначного слова *лесть*, которое как бы соединяет их вместе, они могут показаться случайным набором слов. И они многозначны тоже. Ведь *къзнь* — не только 'лесть'. Да и заменить их другими, равнозначными, тоже легко: не *блазнь*, например, а *лукавство*.

Последним в нашем ряду стоит слово, которое в рассказе о Владимире использовано как личное имя воеводы: ***Блудъ***. Ясно, что столетие спустя после самих событий уже не помнили точного имени воеводы, но для нашего рассказа только оно и годится. Это — лукавый приспешник, блуждающий в греховных заблуждениях. Б л у д. Тот самый, о ком сказано: «Се бо лукавствоваше на князя своего лестью». Вот и второе слово нашего ряда: *лукавство*. *Лукы дъяти*, идти кривым путем, — это

и есть соблазн, *блазнь*, но одновременно и *кознь*. Субъект-объектные отношения не дифференцированы, посредник Блуд одновременно и субъект действия и его объект.

Летописец все время как бы разъясняет нам смысл действий князя: послал с лестью. Понятно, *лесть* — коварство врага, в таком случае и Блуд тоже олицетворение княжеской «лести», персонифицированной в определенной личности, способной на лукавство, соблазн и вражду. Владимир в своем поступке как бы раздваивается, выделяя из своего «образа» с о б л а з н и насылая его на соперника в лице Блуда. Автор постоянно должен следить за разными событиями происходящего действия, но слов для описания совершенного у него нет. Точнее, слово-то есть, но оно одно, и потому многозначно, ибо попадает в различный контекст описания.

Чтобы передать всю последовательность событий, летописец должен придумать рассказ, должен расслоить все значения общего слова и представить их как отдельные, самостоятельные, иначе не будет описано действие, да и зачинщик дела окажется под подозрением. И летописец это сделал. Что значит «лестью убил»? Задумал, кого-то подговорил, а затем и убил. Не мог Красное Солнышко сам убивать, да и интриги — не царское дело. Сам замысел, от которого князь не отрекается, внушен ему злыми силами.

В этом рассказе видна и логическая последовательность в развитии значений древнего слова, в направлении от субъекта действия (Владимир) к объекту (Ярополк).

А кроме того, мы видим и следующее.

Слово *лесть* сосуществует рядом с церковно-книжным словом *прелесть*. Приставка показывает, что слово искусственное; в живой речи слово звучало бы как *перелесть*, чего не находим нигде. В летописи употреблено слово *лесть*, а в житиях, например, *прелесть*, и значения этих слов совпадают, быть может, с одним исключением.

'Коварство' — и *лесть*, и *прелесть*; 'заблуждение, ошибка' — и *лесть*, и *прелесть*, а вот значение 'соблазн, обольщение' всегда только в слове *прелесть* и никогда в слове *лесть* (здесь такое значение реально отмечено после XIV в.). *Лесть* — 'угодливое восхваление', 'лицемерное восхищение чем-нибудь или кем-нибудь'. Тут никакого коварства нет и нет обольщения; все на виду — и никаких заблуждений. Но высшая степень лести, *пре-лесть*, конечно, прежде всего соблазн, греховное искушение, просто обман. «Уность на прѣлесть готова… уность безбожьное врѣмя» (πρоς ἀπάτην 'на ложь и обман'), — сказано словами Иоанна Златоуста в «Успенском сбор-

нике» XIII в. (с. 442). Прелесть исходит от дьявола, через его посредников; например, от женского взора, а также от еретиков. Прелесть чувственная и мыслимая.

Сужение значений в слове происходило довольно поздно, а в древнерусском языке *лесть* — вообще все плохое, ложное, злое. *Льсть* — и ересь, и заговор. Участники и того и другого не думали, конечно, никого обольщать или прельщать, они отклонялись от нормы общежития и общемыслия, они — не как все. Они заблуждались добросовестно, но достоверно. По этой «вине»-причине их невозможно было «исправить», оставалось сжечь на костре или пытать на дыбе (прелестниц закапывали в землю живьем). Такими были льстец и прелестница средневековой Руси — они изменяли обычному, принятому. Небезопасное дело.

Тем не менее за два столетия: от конца X в, когда начал править Владимир, до конца XII в., произошли изменения в употреблении слова *лесть*. Прежде лесть могла исходить от верховного князя и как бы растворяться в лукавстве придворных и заблуждениях воевод. Высокое слово *лесть* не каждому по рангу. В конце же XII в. лесть могла исходить и от обычных людей, например, от тех же еретиков, соблазненных нечистой силой. Но и они были всего лишь орудием высших властей, направлявших их помыслы и деяния. Когда заговорщики ночью крадутся к спальне Андрея Боголюбского, сына Юрия Долгорукого, ими движет все та же *лесть*, исходящая напрямую от дьявола, который присутствует здесь же сам, принимая участие в деле: чтобы подбодрить и возбудить заговорщиков, своих *льстецов*, он ведет их в подвалы и угощает вином, подкрепляя их решимость. Опять перед нами всего лишь за-блужд-ение: человек подвластен незримой темной силе, которая им управляет. *Лесть* всегда остается движущей пружиной злых сил, явленных в слове. Прельщают и вводят в заблуждение именно словом.

Многие историки связывали слово *лесть* с древнегерманским корнем, имевшим значение ‘чувствовать, ощущать что-то’ и в результате ‘нечто осознавать’; отсюда и древнескандинавское слово со значением ‘искусство, готовность’, т. е. способность почувствовать верховное повеление и повиноваться ему. Это — слишком древнее значение корня, древнерусскому языку оно уже не известно, но, может быть, еще ощущалось как скрытый первосмысл, представая как волеизъявление, которое необходимо исполнить. Ведь и самое первое значение слова — не просто ‘обман’, но ‘коварство’, жестокость и сила которого категоричней обмана.

Вместе с сужением значения слова *лесть* происходит постепенное приближение его смысла к человеку. Оно спускается с вершин власти и становится простым знаком человеческих отношений. Лесть,

прежде важная характеристика дьявола или нечестивого князя, становится возможной и в устах придворного, даже подчиненного, — чего никак нельзя представить в древнерусском обиходе.

Вот тут и появляется слово *прелесть*. Когда его соотнесли с высшими силами как с в е р х*лесть*, слово *лесть* стало употребляться для обозначения деяний мирских и житейских. Таков второй поворот в истории слова: сначала — только 'соблазнение', теперь — соблазнение со стороны ч е л о в е к а.

У слова *лесть* много производных: глагол *льстити* и прилагательное *лестный*. Их суффиксы и то, что употребляются они в старых текстах, показывают древность самих слов. Значения этих слов имеют столь же отрицательное свойство, что слово *лесть*. Впоследствии они дали множество производных: *льщение, льстивый*, *лестность*, *льститель*, *льстивец* и др., причем уже и по суффиксам видно, что они по своему происхождению книжные, как и связанные с ними по смыслу *прельстити*, *прелесть*, *прелестный*, *прельщение.*

Христианская литература содержит множество высказываний против *прелести* и *прелестного*: все это — мирские соблазны и *прельщения*, с которыми следует бороться.

Слова книжные, но их употребляют и простые люди. Они считают, что «лучше не жить в свете семь прелестном», т. е. полном соблазнов и заблуждений, но они вовсе не прочь пожить в этом мире, все-таки полном неизъяснимой п р е л е с т и. Вот именно: в мире живом и *прелестном*. Поскольку к миру у этих людей, простых и здоровых, отношение совсем иное, чем у монахов, для них слово *прелесть* наполняется новым содержанием, даже противоположным по смыслу тому, с которым имели дело монахи. «Прелесть злая» становится «прелестью желанной». «Славит сладостный певец Людмилы прелесть и Руслана», — и мы понимаем смысл совершенно н о в о г о слова, употребленного поэтом.

Параллельно изменению смысла образуются сходные производные. *Лестный* и *льстивый* отчасти похожи, но это различные качества лиц; вдобавок, *лестный* — старое слово, известное и разговорной речи, а *льстивый* лишь недавно пришло из высокого стиля. Пусть оно там и останется, пусть по-прежнему будет связано с лестью недоброй, лживой, с прежней *лестью*. Однако, словно по закону противоположности, слово *лестный* становится указанием на добрую, желанную, заманчивую, да и вообще приятную форму лести. И сегодня мы различаем: *льстивый человек* и *лестная награда*. Высокая *лесть* и связанная с нею *льстивость* по-прежнему нежелательны,

а вот *лестный* или *льстец* — дело иное. *Лестное* приятно, а *льстец* — нейтральное по стилю слово, можно сказать и с нежностью: «Ах ты, мой *льстец*!»

Стилистическое различие между одинаковыми по смыслу прилагательными *лестный* и *льстивый* как бы развело прежнее единство плохого и хорошего, данное в одном прилагательном, и отнесло их на разные полюса отношения к этому свойству души. Возникала еще одна определенность, столь нужная в бытовом общении. Здесь важно заметить: оценка дурного приходит из книжного языка; в христианских текстах осуждается всякий обман словом; и напротив, разговорное слово *лестный* выражает положительное или, во всяком случае, не очень отрицательное качество характера и поведения.

Человек может быть льстивым, но не лестным, зато он же может стать прелестным. Предложение же или высказывание, как и все остальное, не очень конкретное, может быть и лестным, и прелестным. Так и пребывают ныне эти два слова в одном словаре, как и производные от них:

прелестница — обладающая обаянием (устаревшее),
прелестный — исполненный прелести (разговорное),
прелесть — обаяние, очарование (книжное) или качество, делающее привлекательным (разговорное).

Ни одно из слов не признается стилистически нейтральным.

Стили высокий (книжный) и низкий (разговорный) объединились в общем противопоставлении к нейтральному среднему. До сих пор сохраняется вынесенное из Средневековья убеждение в том, что лесть и прелесть — не одного поля ягоды. И ясно, почему это происходит.

«Прелесть прелестной прелестницы». Какое из этих слов мы ни взяли бы, в каждом, хотя бы и скрытно, сохраняется присутствие той силы обаяния, притягательности, которая когда-то была содержанием исходного слова *лесть*: неземная сила чар, не подвластная разуму, как бы противопоставленная рассудку в высшей степени сердечного чувства, выраженного в слове.

ОБМАН

Безусловно, можно и усомниться в том, что приведенные здесь цитаты из переводных средневековых текстов отражают славянскую ментальность своего времени. Но скептицизм по этому поводу безоснователен. Содержательный смысл реплики или афоризма, переведенных с греческого, мы оставляем без внимания, хотя, скорее всего,

это высказывание и переведено было потому, что соответствовало и чувству и мысли переводчика. Но важнее все-таки то с л о в о, которым, каждый раз другим, переводится слово греческого оригинала. Оно, это слово, становится ключевым для всего высказывания, а потому вбирает в себя смысл всего выражения в целом. Можно было бы и не переводить весь афоризм, достаточно намеком-словом указать на скрытую в нем мысль. Не текст составлен из слов, а ключевое слово рождает текст, который, в свою очередь, раскрывает смысл ключевого слова в наиболее существенном его значении. В греческом тексте славянский переводчик видит ключевое слово и распространяет его комментирующими словами, как бы вышивая по узорам греческого оригинала.

Поэтому на первых порах при переводе используется такое больное количество конкретнозначных славянских слов. Каждое из них еще соответствует узкому и конкретному смыслу греческого слова, вполне определенно вписываясь в контекст высказывания. Со временем все эти оттенки отрицательного свойства: *стропотный*, *пронырливый*, *коварный*, *попятный*, *неприязненный* и все прочие — уходят, всюду заменяясь гиперонимом безусловно концептуального уровня: *лукавый*. И так в любом случае: направление семантического развития ключевого слова — это путь к одной-единственной лексеме, вобравшей в себя со-значения всех близкозначных слов.

А гипероним становится словом литературного языка, тогда как возведшие его на престол законной нормы узковидовые по смыслу слова обречены оставаться словами разговорными, словами «народного» языка или «низкого» стиля. А не то, так и вовсе исчезать из речи как опустошенные архаизмы.

И разве давление со стороны греческого (или какого-то другого) оригинального текста не влияло на этот процесс просеивания сквозь сито культурных текстов, отбора гиперонимов из массы близкозначных слов? Разве не «внутренняя форма» коренных славянских слов направляла этот процесс в течение столетий? Почему, например, троичность осуждаемых «обманов» в конечном счете выразилась в словах *хитрость* — *лукавство* — *лесть* — и ни в каких других?

А вот почему.

Хитрость понималась как деяние; это — действие, хитрость-схватывание явлена в д е л е. Лукавство — это деяние помыслов, оно проявляется в мысли, тогда как лесть — деяние в слове. Гиперонимы аналитически выделили три возможных в действительности типа обмана, а такое развитие в проявлениях обмана не может быть направлено ничем, кроме готовой отозваться на потребности жизни концептуальной

основы народной ментальности. Книжные тексты тут подручные, это — временное средство, реторта алхимика, в которой выплавляется золото смысла. Образцовые тексты служат для того, чтобы задержать на время и передать другим постоянно выплывающие в сознании представления о сущности. Такие тексты информативны не менее, чем оригинальные русские, причем сохранились в нашем обиходе лишь те из них, которые с течением времени были переработаны семантически. И теперь являются словами литературного русского языка.

Однако семантическая «специализация» всех трех слов сохраняет исходный их первообраз. Становясь гиперонимами, они еще не осуществились в общем для всех них смысле; еще нет слова, которое объединило бы их по основному значению каждого в инварианте этического содержания. Этические нормы складываются в полярном мире «Добро-Зло», но ментальность направлена все-таки словом.

Таким словом, организующим семантическое пространство категории «обман», становится слово *обманъ*, инвариант смысла теперь явлен: ‘хитростью или лукавством обмануть’.

Все главные имена в наличии, и мы можем сравнить их друг с другом.

Хитръ — лука — льсть — это имена существительные, производные от которых с самого начала обозначают вещные качества уже готовых понятий о деле, о мысли или о слове, которые уводят в сторону от реального и природного.

Совсем иначе обстоит дело со словом *обманъ*. Оно образовано от глагола *об-ман-ити*, причем исходной формой этого глагола была другая: *о-ман-ити* ‘заманить, завлечь’. Приставка *об-* вместо *о-* появляется лишь в конце XVII в., как бы уточняя исчезающий образный смысл самих глагольных корней, которые стали использоваться метафорически в значении ‘обмануть’: *обойти*, *объехать*, *объегорить* и прочие. Но сначала глагол *оманити* выделил существительное *оманъ*.

Глагол в значении ‘хитро обмануть’ известен с конца XV в. Удивительно, но приходится заметить: раньше всего и в большом количестве такое словоупотребление характерно для документов, которые называются «Крымские дела», — документов, связанных с действиями крымских татар. «И будеть такъ, князь Александръ, насъ о м а н я, не на дружбу лицемъ ударилъ» (СлРЯ, 12, с. 91, 1489 г.). Еще не совсем ясно: обманул или просто заманил в западню. Даже в XVII в. в сказке сохраняется исконное значение слова: «И тот Ёрш, выходя на устья, да обмановает болшую рыбу в невод, а сам вывернитца» (там же). Первые употребления слова в значении ‘обманывать’ вполне определенно указывают на торговые операции, поскольку именно «купцы… оманыва-

ютъ простых (простодушных) людей», — сообщает «Травник» 1534 г. (там же, с. 93). С новой приставкой *об-* тот же смысл слова известен с XVII в.: «И я чаялъ — меня обманываютъ; ужасеся духъ мой во мнѣ» (Аввакум, 1673 г.; СлРЯ, 12, с. 93).

Развитие значений у производных слов исходит из представления о хитрости и лукавстве. В Грамоте 1557 г. сказано, что «дети боярские поиманы оманомъ на Норове (Нарве)», а в «Повести о прихожении Стефана Батория на Псков» определенно говорится о обмане как некоей технической «хитрости». Здесь описывается положение, в которое попал князь Шуйский, получив ларец «от королевского дворенина, от Гансумелера», бесчестного и коварного немца в войске Батория. «Ларец же тот почаяв, яко с о м а н о м ему быти, и повелеша добыти токовых мастеров, которыя ларцы отпирают», — и тогда оказалось, что подозрения о воинской хитрости верны; в ларце обрели «24 самопалы заняряжены на всѣ четыре стороны, на вѣрхъ же их всыпано с пуд зелья (пороха), заводным же замкам ременем приведеным к личинки (пластинка с отверстием для ключа внутреннего замка) ларца, за него же токмо принятися, заведеным же самопальным замком огненым всѣм отпад — огнем запалитися. Таково бѣяше канцлѣрово умышление сицево и сподручных ему лукавый совѣт» (Пов. прихожд., 474).

В средневековых источниках такие слова употребляются редко, зато в них сразу видно образное наполнение недавно возникшего слова: тут и хитрость, тут и лукавство, тут и лесть (в грамоте, которая приложена к сомнительным дарам). И теперь точно можно сказать, что самое общее по смыслу слово данного семантического ряда — *оманъ* — является в середине XVI в. как обозначение действий, связанных одновременно с лестью, хитростью и лукавством и направленных на достижение конкретных неблаговидных результатов.

Выбор же корня определялся его смыслом. Сопоставления с родственными языками, в том числе с древними арийскими, показывает, что исходный смысл корня — ‘волшебная сила, иллюзия действительности’. Древнейшие тексты сохранили выражения вроде церковнославянского «наманыся ему» в соответствии с греч. ἔδοξεν αὐτῷ от глагола δοκέω ‘казаться, представляться’, т. е. ему как бы померещилось (Фасмер, 3, с. 103). Литовское заимствование из славянского *monyti* ‘колдовать’ и другое производное от славянского глагола, слово *мана* ‘искушение, приманка’, выдают исходный смысл корня — это колдовская сила волшебной иллюзии, которая влечет к себе надеждой и несбыточными мечтаниями. Мечтами, от которых одна *маята* — и это слово восходит к арийскому *māyā* и к славянскому *манити — маятися*.

Только в середине XVIII в. слово *обман* стало основным обозначением данной категории этических оценок. Обобщив частные виды обманов — лесть, лукавство и хитрость, — новое слово, в свою очередь, породило целую цепочку экспрессивных заменителей, образных выражений, свойственных только просторечию или разговорной речи. «Словарь синонимов русского языка» (II, с. 11) перечисляет до полусотни таких слов, и все они — глаголы, от которых в бытовой речи имена существительные не образуются. Это *провести*, *обойти*, *обвести*, *объехать* и т. д. По происхождению и внутреннему своему смыслу они определенно делятся на три группы.

В первую входят глаголы с переносным значением ‘очень хитро, ловко обмануть’. Все они исконно славянские и все имеют значение ‘обойти стороной’, ‘окружить’, ‘проскочить мимо’. Однако у каждого из них кроме того было и еще какое-то косвенное значение, которое до определенного времени не казалось важным. У глагола *обойти* это — ‘обличить’, у глагола *объѣхати* — ‘опередить’, у глагола *обставити* — ‘обложить (условиями)’, у глагола *провести* — ‘предусмотреть’, у глагола *оплести* — ‘обнести (словом)’ и т. д. Чувствуется не уловимая в отдельных словоупотреблениях смысловая связь все с теми же словами *лесть*, *лукавство*, *хитрость*, которые сосредоточивали внимание на обмане словом, мыслью или делом.

Естественно, что подобные смысловые обертоны, отклонявшиеся от выражения конкретно физических действий, движения не в ту сторону, по аналогии и под влиянием с глаголом *о-ман-ити* стали развивать метафорическое значение ‘обманывать’. Так как исконной формой является глагол *о-ман-ити*, то и переносные значения появлялись сначала у глаголов с приставкой *о-*. Развитие образа в новое значение слова можно видеть на примере глагола *оплести*. Прямое значение этого глагола — ‘окружить плетнем, обнести’; значение ‘обмануть’ известно с XVII в., в одном из житийных текстов говорится, что «врагъ своимъ мечтаниемъ оплете мя» (СлРЯ, 13, с. 22). Но и это еще не значит, что дьявол («врагъ») обманывает благочестивого подвижника. Глагол *оплетатися* значит ‘подпадать под власть кого-то или чего-то’. В этом же словаре приведены цитаты из древнерусских текстов начиная с XII в. («Пандекты Никона»), а в них еще заметно образное значение, не получившее нового смысла: «оплѣтатися вещьми житийскыми» — «житийскими лихими рѣчьми оплетатися» — а также «сластьми и похотми» (там же). Все та же градация возможных проявлений колдовской силы вещей, слов или мыслей (желаний, «похотми»).

Распространение в разговорной речи глаголов с приставкой *об-* создает структурную форму для образования все новых, экспрессивно насыщенных средств выражения грубого жульничества или тонкого обмана.

Второй уровень слов — это слова с новой приставкой, но с неким дополнительным со-значением: *оболванить*, *одурачить*, *околпачить*, *охмурить*, *надуть* и т. д. Это уже не просто обман, совершенный, быть может, в равных для участников дела условиях — кто кого перехитрит; это обман с усилением: обманутого поставили в глупое положение, воспользовавшись его доверчивостью и простодушием.

Третий уровень эмоционального усиления — совершенно новый, он связан с современными отношениями; обдурить в денежных операциях значит *обставить*, *обморочить* и т. д. Ни слов таких, ни подобных значений в средневековой России нет. Здесь вообще нет слов, унижающих личность, — поскольку личность всегда представляет кого-то еще, а оскорбить нехорошим словом одного человека — значит оскорбить многих. Что из этого может получиться, понятно.

Русские народные говоры хорошо сохраняют исходный образ глагольного корня, тот самый образ, с которого начиналось движение смысла в сторону значения ‘обмануть’. Воспользуемся сводным материалом, данным в «Словаре русских народных говоров» (СРНГ, т. 21–23), и покажем несколько таких значений на примерах.

Обвести, среди многих значений, сохраняет и значение ‘оговорить, оклеветать’, *обходить* — ‘обокрасть’, *обставлять* — ‘оскорблять’, *оплетать/оплести* — ‘оговорить; обольстить; обругать; соврать; одурачить’, *обморочивать* — «с помощью колдовской чудодейственной силы околдовать, зачаровать», или «хитростью и лукавством обмануть» (СРНГ, 22, с. 135). Переносные значения возникают не в слове, а в контексте, создаются в речевой формуле, иногда сохранившись до сих пор как присловье: «объехать на кривых оглоблях» дает по крайней мере три разных присловья, а общий смысл выражения «снимается» в значение слова *объехать* ‘обмануть’. Третьего уровня со-значений народная этика не выработала. Здесь *одурачить* значит ‘назвать дураком’ — тоже не очень-то приятно, но все-таки без обмана.

Некоторые выразительные глаголы в устной речи дошли до полной неузнаваемости. К слову *мишень*, заимствованному в XIV в. в значении ‘метка, знак’ и обозначавшему п е ч а т ь на документе, восходят и *обмихнуться* (*обмешелиться*, *обмишениться* — не попасть в цель) в смысле ‘ошибиться’, и *обмишулиться* в значении ‘обмануться’. У протопопа Аввакума в тексте 1677 г. находим этот глагол в переносном

значении: «Стрѣляютъ ихъ преводными словесы своими мѣтко; не обмишулится праведникъ-отъ, — ужъ какъ пуститъ слово-то свое о Христѣ на собаку никониянина, тотчасъ неправду-ту въ еретикѣ-то заколетъ» (СлРЯ, 12, с. 95).

Слово *обманъ* остается самым общим по смыслу, в случае необходимости заменяя все остальные. Это слово среднего стиля, самого общего смысла, литературное слово.

Сравнение с греческими эквивалентами славянских слов позволило нам определить развитие осудительного со-значения и в коренных славянских словах. Именно греческие соответствия в определенных (авторитных) контекстах наметили путь возможного семантического усложнения слов в этическом принципе номинации. Однако исполнение этой задачи стало заслугой собственных, русских слов, поскольку для развития осудительного со-значения были использованы неслучайные слова; внутренняя форма этих слов, исходный их концепт, содержал идею обмана в деле, в слове или в мысли. Переносные значения слов *лесть*, *хитрость*, *лукавство* развивались в полном соответствии со средневековым принципом истолкования символов — метонимическим переносом значений по смежности. Все это были *слова книжного происхождения*.

Переосмысление этических норм началось в XV в., и тут уже в дело вступили не имена-идеи, а глагол, выражающий действие, и здесь уже не метонимия, а метафора развивала новые со-значения, щедро заимствуя образы из близкозначных слов и из образных выражений. С глагольного корня «снимался» общеидеальный признак (содержание понятия), связанный с обозначением незримой колдовской силы, которая способна сбить человека с прямого пути, склоняя его к греховным деяниям в область безнравственного и запретного.

ПРОНЫРА И ЛЖЕЦ

Л*укавый*, *хитрый* и *прелестный* только со временем стали обозначать обманщика и хитреца. Но точно такое же движение мысли в создании словесного образа — от слишком искусного (и тем подозрительного) человека к осуждению его по этому поводу — было присуще и другим именам, уже упомянутым между делом. Для полноты картины задержим взгляд и на них. Обычно они означали не качество признака, а личность, которая таким признаком обладает.

Слово *худогъ* заимствовано из германских языков давно (как *льсть* и *неприязнь*); в готском это — прилагательное, которое обозначает ловкого человека, корень здесь *hand* 'рука'. *Худогъ* — все тот же ловкий *хытрьць*, художник и тонкий мастер; украинское слово *худога* 'искусник, художник' недалеко ушло от исконного значения заимствованного корня.

В древнерусском книжном языке *худогый* и *художьный* — 'искусный, умелый, опытный, сведущий', но слова эти пришли из старославянских переводов, разговорной речи они не известны. Только слово *художьство* известно в «Молении» Даниила Заточника: «Тѣмь же вопию к тобѣ, одержимъ нищетою: помилуй мя, сыне великаго царя Владимира, да не восплачюся рыдая, аки Адамъ рая; пусти тучю на землю художества моего» (в других списках «на землю художия моего», «на землю худости моея» и т. д.). Художество в этом случае и есть то самое «художество дьяволе», известное из старых переводов «Пчелы», афоризмами которой широко пользовался Даниил: лукавство и хитрость, которые проявляются в поступках. Можно вспомнить о связи слова *художество* со словом *худой* 'плохой, невзрачный', и тогда перед нами простая игра слов, которые так любил этот автор. «Пусти тучю на землю художества моего» — ороси благодатным дождем мою скудную почву; «очисти светом своим мои лукавства» — взгляни с небес на мои мастерство и искусность. Эти и многие другие значения можно углядеть в образной цитате у Даниила. Все они вполне соответствуют смыслу его сочинения, он просит у князя службу, наглядно показывая свое словесное искусство и мудрость.

Художный такой же лукавый, но вместе с тем — вовсе нет. Высокое книжное слово не в силах столь быстро развить осудительное значение. Иначе обстоит дело со словом *строптивый*.

Строптивый в современном языке значит 'упрямый, непокорный', что вполне соответствует древнему значению корня *стръпътъ*. Имеется в виду некоторая шероховатость, неровность поверхности, которая затрудняет движение; *струпъ* и *струна* — того же корня. Образный смысл сохраняется неизменным, но постоянно изменяются значения, те дополнительные оттенки смысла, которые проносят словесный образ во времени, каждый раз приспосабливая его к нуждам людей.

В древнерусском языке варьированием суффикса показывали различие в смысле слов: *стръпътъкый* 'неровный и трудный', но и *стръпътьнъ* 'трудный, неблагоприятный', а потому и 'кривой', следовательно, и 'лукавый'. С XII в. появляется в текстах и слово *стръпътивый* — 'лукавый, коварный', потому что коварным в те времена почитался всякий человек, тяжелый в общении, не такой как все, необычный

и странный (в «Пандектах» часто). *Стръпътьливый* известен по «Ипатьевской летописи» с 1226 г.; это тоже лукавый и даже лживый — еще одно усиление смысла в сторону, неблагоприятную для оцениваемой личности. *Стръпъщати* значило ‘ходить кривым путем’, то есть ‘лукавить’. Слишком много вдруг появилось образований от старинного корня, чтобы быть случайным. Сам корень имел вполне пристойное значение, *стръпътъ* — это труд, в исполнении связанный с за-труд-нениями и помехами, постоянно чинимыми со стороны.

Художный, хитрый, строптивый связаны с поступками, с действием, с исполнением важного дела; они — проявления в о л и. Образный смысл их указывает на искусную работу, на что-то неповторимо особенное, на то, что сделано человеком и вызывает восторг, смешанный с завистью. В этот семантический ряд входят и слова, выражающие даже не ложность или обманчивость сказанного, помысленного или исполненного, а то, что прямо-таки отталкивает от себя нежелательными своими качествами.

Неприязнь также лукав; более того, это наверное обманщик со злыми помыслами: «Всякъ, родивыйся от Бога, побѣжаеть мира, неприязнь не хытаеть его» (Пандекты, 315 — в болгарском переводе *лукавый*). Каждый связанный с Богом душевно, побеждает прелести мира сего, и тогда уж неприязнь, он же лукавый, он же враг, он же просто Луканька, т. е. бес, — не обманет его хитростью и лестью. Неприязнь «проклята изначала» (Жит. Вас. Нов., 462), это сила, с которой постоянно сражается Бог (Жит. Авр. Смол., 9). Неприязнены лесть и зло, от которых лучше избавиться навсегда. Греческое слов, которое соотносится с лукавым и пронырливым — πονηρός, — переводится и словом *неприязнь*. *Неприязнивы* бесы, дьявол, сатана, они расставляют «неприязнены сѣти», которых также следует избегать: «Молитвами твоими, владыко, да схранена буду от сѣти неприязньны», — говорит в 955 г. княгиня Ольга, только что окрестившаяся в Царьграде под именем Елены (Лавр. лет., 17об.). Новое имя спасает, новое имя творит и «новых людей» — христиан.

Если *лукавым* бес стал уже на Руси, а *проныривый* явился из Византии в текстах сказаний и легенд, то *неприязнь*, слово значительно более раннего времени, тоже книжное: в нем сошлись и образный смысл описательного имени дьявола в кальке (готское *unhulpa* ‘дьявол’ — образ искривленно неприятного, даже отвратительного), и форма выражения искусственности (болгарский суффикс *-зн-*). Мефодий, который переводил византийские тексты, пожелал придать неприятному по смыслу слову форму женского рода, тем самым усиливая пугающую энергию «нечистого».

Дьявол — нечистая сила, которая правит миром и злом, потому он и не приятен, всегда не-приятель, к которому никакой при-язни возникнуть не может. В Древней Руси слово приняли и в номинативном значении, без отрицания «не», говоря о том, с кем можно находиться в *приязни* (Ипат. лет., 231, 1190 г.).

Древнерусские словари утверждают, что «*пронырство* — лукавство» (Ковтун 1963, с. 223, 426), но это лукавство особого рода: *пронырство* всегда *злокозненно* (Жит. Вас. Нов., с. 414). *Проныривъ* бес или злобный враг, «проныривый дьявол» (Никола, 85), «лукавый проныривый дьявол» (Ипат. лет., 328), сам сатана (Печ. патерик, 163) и любой его представитель на земле, который может скрываться даже под личиной священнослужителя. Проницательность делает честь всякому, кто может «проныру» узреть и в самом обычном проявлении. Таким предстает сподвижник Андрея Боголюбского, Феодорец Белый клобучок, который возжелал перенести митрополичий стол из Киева во Владимир: «Изъгна Богъ и святая Богородица Володимирьская злаго и пронырливаго и гордаго лестьця лживаго владыку Федорьца из Володимиря» (Ипат. лет., 197, 1172 г.). Злой и пронырливый в гордыне своей — под стать лживому льстецу; все, возможные в то время отрицательно нравственные характеристики, использованы здесь в риторическом усилении: указаны и простая злость, и бесповоротная лживость.

Во многих текстах взаимная мена слов *проныривый* и *лукавый* указывает на их смысловую близость. Укоризненное обращение хозяина к бездарному и непредприимчивому рабу: «Лукавый рабе и лѣнивый!» — в некоторых местах передается иначе; например, в «Супрасльской рукописи» XI в. «п р о н ы р и в ы й рабе и лѣнивый!» (Супр. рук., 273). В этом нет ничего странного, поскольку слова *проныра*, *проныривъ* восходят к греческому πονηρός ‘злой, коварный, мерзкий’. В Супрасльской рукописи используются также слова *пронырити* ‘приобрести обманом’ на месте греч. διεκδικεῖν ‘извергнуть’, и *проныръство*, *проныріе* ‘подлость, обман, вероломство’ на месте греч. πανουργία ‘хитрость, коварство, плутовство’. Панург в знаменитом романе Франсуа Рабле — как раз из таких проныр.

Существует мнение, будто слово *проныра* связано со славянскими же *нырять*, *нора*, *понурый*; все это — обозначение действий, связанных с исчезновением под водой или под землей, а в переносном смысле — потерять, растратить впустую. Отсюда же и образ пушкинского беса — понурого проныры. В таких предположениях есть некий смысл: в древнерусских текстах встречаются смешанные формы типа *пронорьливый* ‘коварный и злой’ (1494 г.: Материалы, 2, с. 1550), *проноривый къзньми* и пр.

Как и в случае с разными неблаговидными художествами, здесь также намечается определенное наложение значений русского слова на образ и первосмысл заимствованного. «Художества дьяволя» — худое дело, но и *поныривый* чем-то связан с норой и нырянием — то и дело исчезает в неведомом, хотя на земле и сущем. Нечистая сила живет в подземном мире, в изнаночном царстве, где все наоборот, шиворот-навыворот: искривленно и двусмысленно.

Языческий образ и христианский символ в характерных для язычества и христианства терминах как бы присматривались друг к другу, постепенно сходясь в оценке одних и тех же явлений, совпадая в общем слове. Но то, что язычнику казалось божеством, живущим в недрах земных, в водных стихиях, в рощах и в воздушных потоках, — все это объявлено было бесовской силой и потому облеклось в характер и признаки пронырливого, лукавого, который своими хитростями и художествами смущает бесхитростные души «новых людей». Что казалось истинной правдой, вдруг оказалось ложью.

И само представление о ложном также как бы раздвоилось.

Лъга — обозначение предательского, до времени скрытого, но в конце концов всегда проявляющего себя о б м а н а. Когда говорили: *облыгают* — имели в виду просто ругань (Пандекты), но солгать можно было Богу или верховной силе, заступнику Николе, блаженному, государю; по положению и низшим не лгали. Потому-то «аще сълъжеши, съ животом и душею погыбаше» (Печ. патерик, 132) — это п о с л е д н и й обман, его коварство состоит в неожиданности для обманутого. *Лъжа* — и клевета, и поношение, и оговор, «все лжа и глаголание по зависти и злобѣ бысть» (Жит. Авр. Смол., 15). Пока это всего лишь соответствие греческим текстам, с которых снимается и образ: ψόγος 'порицание и укор', у нас это *лъжа* (Пчела); так и ψεύστης, которое переводится словом *лъживъ* (Пчела), ψευδής 'ложный, лживый, обманчивый', что также передается словом *ложный* (не *лживый*).

Ненастоящий, неискренний, притворный — это и *ложный*, и *лживый*, но оба слова вторичны, они книжного происхождения. В разговорной речи им соответствовала старая форма прилагательного *лъжий*, т. е. и ложный и лживый одновременно. Субъект-объектные отношения еще не разведены словесно. Неприглядное по притворству и коварству одинаково предстает и само по себе, и (метонимически) в носителе таких качеств.

В XII в. «ложь» породила и ложных и лживых, точно так же, как это случилось с лестным и льстивым. Лживы бес, клеветник, поклепщик, т. е. всегда какое-то л и ц о; ложны — словеса, книги, учения —

всегда невещественные я в л е н и я. Все лживое криводушно и суетно: «Понеже врагъ вы (вас) научи хранити суетная лжею» (Печ. патерик, 136), лживое противоположно даже кривому; например, не ясно, «криво златоустово (Иоанна Златоуста) учение или лживо» (Есиф, 63), потому что (скажем еще раз) простое уклонение в слове вовсе не ложь, во всяком случае не всегда ложь. Настоящая ложь воплощает в себе крайние степени лживости, но лишь потому, что с самого начала они и были обращены к самым высоким сферам жизни. Возникают особые отношения: обмануть высшего рангом — злодейство более страшное, чем обхитрить низшего или слукавить с равным. Ложь взаимообратима, она не только обман, она в то же время и о ш и б к а, способная отраженно повлиять на судьбу самого лжеца.

Только *неложное истинно* — эти два слова, как бы поверяя взаимную истинность, постоянно соединяются в текстах от XII до XVII в. «Неложно — по истинѣ яко видѣхъ, тако и написахъ о мѣстѣхъ святыхъ» (Игум. Даниил, 101); «створите добрѣ слух да приимите неложную истинну» (Христолюб., 219); «и то есть лжа и неправда» (Игум. Даниил, 126–127). «Обмануть, солгать и неправду учинить» призывает добра молодца Горе-Злочастие (Горе, 30). Ложь неприемлема нравственно, лукавство допустимо, но в известных пределах, а хитростью можно даже вос-хищ-аться (это глагол с тем же корнем).

МЕРЗОСТЬ, ГНУСНОСТЬ, СКАРЕДНОСТЬ

Древнейшие слова, передававшие значение отвращения от проявлений разного рода хитростей и обманов, по-видимому, были именами существительными. Они обозначали признаки, согласно которым отрицательная оценка мотивировалась каким-то чисто физиологическим отвращением. Все, что впоследствии стало этически отвлеченным, поначалу было всего лишь личным ощущением от столкновения с мерзким и гнусным и скаредным.

Так, в наше описание вошли слова, которые в древнерусских текстах почти не употребляются, да и в современный литературный язык пришли, скорее всего, из церковнославянского языка. *Гнусный*, *мерзкий*, *скаредный*.

Все они выражают чистое отвращение, правда в разных оттенках. В одном случае это д р о ж ь отвращения (слово *мерзкий* одного корня со словами *мороз* и *мерзнуть*), в другом — б о л ь отвращения (*гнус*,

другая форма *гнюсь*, — то, что *гнетет*, до боли давит сердце). Исконное значение обоих корней сохранилось во всех славянских языках, хотя и в различных смыслах. Например, *гнусный*, *гнусь* понимается по-разному у белорусов (скупердяй), у македонцев (грязнуля), у чехов (гной, гнойник), у сербов (навоз), у поляков (лентяй). Во всех русских говорах *гнусь* — мелкие кровососущие насекомые или мелкие вредные животные, которые пакостят в полях. Именно такая конкретность значений слов и делает их народными — в книжной речи довольно рано появились и отвлеченные по значению прилагательные (*мерзкий*, *гнусный*) и многозначные в своей неопределенности глаголы (*гнушатися*, *омерзети*).

Отвлеченность значений книжных слов объясняется влиянием их греческих соответствий: это были слова βδέλυγμα 'гнусность, мерзость', μυσαρός 'гнусный, отвратительный', κίβδηλος 'сомнительный, лицемерный' и др. Выражение предельного отвращения всегда соотносится с текстами, описывающими отвращение от Бога. *Отвращение* в прямом значении слова — отхождение, устранение. Оба слова во всех своих грамматических формах употребляются в древнерусских текстах исключительно в сочетании со словом *Богъ* или *Господь*: «Еже есть прѣдъ человѣкы высоко, мрьзость предъ Богъмь есть!» — в «Остромировом Евангелии» 1057 г. и во всех аналогичных текстах (здесь же и известная «мерзость запустения»). «И Богу есть мерзко и человѣкомъ враждьно» в «Изборнике» 1073 г., но также и во многих других случаях, даже в летописи, когда цитировались эти расхожие тексты.

Мерзость понимается как грех, как преступление перед Богом; в отношении к нему каждый «мерзавец» есть «Богу мерзкый досадитель» (Апостол, I, с. 68–69). *Мерзость* одновременно и 'пагуба', и 'пакость', но пагуба касается самого человека, он гибнет, а мерзость неприятна Богу; пакости делаются человеку, мерзости — Богу. По-видимому, необходимость в подобном распределении оттенков и приводила к появлению чисто искусственных книжных слов вторичного образования: *мерзость*, *гнусность* и им подобные.

Гнусный — 'грязный, запачканный', и потому 'вызывающий отвращение'. Такие значения прилагательного известны во всех древнейших переводных текстах. Но чаще всего это слово значит 'нечистый, неугодный Богу', такой, который запрещен религиозными правилами. Например, указывается, какую пищу христианину есть нельзя — не только тараканов и мух, но также белок и зайцев. Современное значение слова 'омерзительный' вторично по отношению ко всем указанным, в Древней Руси оно не известно. В те времена слова *отвратительный* и *гнусный* еще не входили в общий синонимический ряд. *От-*

вратительный одновременно обозначает и того, кто (или что) отвращает от себя (указывается суффиксом *-тель-*), и качество зла (с помощью суффикса *-ьн-*), и само действие, потому что и древнерусское слово *отвратити* значит 'отогнать, отвергнуть'. Впрочем, и слово *гнушатися* значило то же самое. Представления об отвратительном, гнусном и мерзком, а также об обманном стали отвлеченными понятиями лишь после того, как анализирующее сознание смогло выделять составные части такого общего, нерасчлененного восприятия гнусного и мерзкого, самого приблизительного представления о грязном, срамном и страшном одновременно. Аналитическая мысль, последовательно отражавшая в составе слова различные оттенки смысла, здесь действует так же, как и в случае со словом *лесть*, представление о которой расчленилось на признаки *лестный* и *льстивый*.

Гнусным человек является лишь перед Богом. «Евангелие от Луки» переводчик «Жития Василия Нового» передает так: «Якоже высокое в человѣцехъ г н у с н о есть пред Богомь» (Жит. Вас. Нов., 522); слова *гнусный* и *мерзкий* выступают как синонимы. Сатана — всегда *мерзкий*, но человек, ему поддавшийся, всего лишь *гнусен*; в человеческой душе может гнездиться *гнусь*, но не *мерзость*, потому что «сердце сосет», конечно же, *гнусь*, а не грязь мерзости. Глаголы от этих корней соотносятся друг с другом как пассивный и активный; например, можно сказать «мерзитъ Господеви», но обязательно «възгнушается Господь». Сам Бог гнушается, но человек, вызывающий его неудовольствие, Богу «мерзит». Глаголы эти — вторичного сложения, пришли из книжной речи, в простых разговорах им долго соответствовал более ясный по внутреннему образу глагол *гребатися*: «Ты чего гребуешь?» — зачем от-гребаешь от себя, отказываешься? *Отвращение* вообще настолько позднее слово, что переносное его значение появилось совсем недавно.

Отвратителен также и *скаредный*. По исходному смыслу древнего корня, скаредный — грязный, выброшенный за ненадобностью, ибо *скарядь* — это навоз и помет. В отличие от отвлеченных обозначений коварства и зла, от лести бесов и демонов, скаредно все земное, житейское. Скареден пьяница во хмелю (Кирилл, 95), языческий идол, гноящийся труп и все прочее в том же роде, все то, чего человек в нормальном состоянии гнушается. В греческом языке глагол для слова *гнушатися* весьма знаменателен по значению: βδελύσσομαι не только 'испытывать отвращение, чувствовать тошноту, ненавидеть', но одновременно и 'бояться'. Интересное сочетание впечатлений, которые связаны с гнушением: не терпеть, но — бояться. Слитность обоих представлений создает сплав нового понятия об отвратительном: что-то тревожно и

подозрительно, что возбуждает страх, и вместе с тем какое-то любопытство, интерес к крайним проявлениям гадости; грустный мотив, неизбежный в каждую эпоху нравственных сдвигов в сознании.

Скаредь и *скверна*, по-видимому, слова общего корня, но в разных славянских языках они распространены неравномерно. *Скаредь* признают западнославянским словом, но и слово *скврьна* встречалось только в книжных текстах. Оба слова некогда конкретно обозначали нечистоты, помет, навоз — все непригодные для дела остатки. В переносном смысле это высшая степень отвращения, какое можно вызвать у человека.

В переводных текстах слово *скверна* соответствует множеству греческих слов с конкретным значением, все вместе они рисуют образ «скверного»: проклятый, безобразный, грязный, гнусный, запятнанный кровью, бесстыдный, хамский, наглый, порочный и т. д. Достаточно сказать, что тут присутствуют и миазмы, и гниды, но не только: ’ανδρὸς χαρακτὴρ, т. е. «муж с клеймом» [человек с печатью (порока)] также «скврнавъ» (Менандр, 6). *Скверный* и *мерзкий* часто заменяют друг друга в текстах, обозначая, видимо, общую совокупность отрицательных признаков. Чтобы уточнить собирательное значение скверны и скверного, славянские авторы прибегали к расширению сочетания: говорили, в частности, о «скверном и скаредном» (Пчела; Еп. Белгород.; Посл. Якова), о «скверном и нечистом» (Иларион; Флавий; Никола), о «жестоком и скверном» (Печ. патерик; Флавий), о бесе «скверном и лукавом» (Жит. Вас. Нов.), о грешниках «скверных и окаянных» (там же) и т. д., всегда описывая внешность нечистой силы или тела человека, в глазах христианского писателя — безмерно грязного и нечистого.

«Скверна» в христианских текстах — это грех во внешнем своем проявлении. Обилие греческих слов конкретного значения, которые переводились одним этим славянским словом, подтверждает, что *скверна* в книжных текстах является искусственной заменой множества собственно славянских слов конкретного значения. Достаточно посмотреть, что может быть скверным и что оскверняется: место, келья, земля, сосуд, солнце, церковь, плод, тело, уста, глава и т. д., — все это наружное, внешнее душе человеческой, которая сокрыта в глубинах таких «мест» и может быть осквернена косвенно. «Ядяху скверну всяку: комары и мухы и коткы и змиѣ» (Лавр. лет., 85, 1096 г.), но скверными могут быть и «оканьная служба», и «басни и кощюны поганых», а Кирилл Туровский с особой охотой перечисляет: скверными могут быть и грехи, и дела, и «бесовские наваждения», и человеческое тело — все, что внешним образом характеризует отличие человека от Бога. Скверна живет только на земле.

ОТВРАТНОСТЬ ОКАЯННОГО

— Виноват! окаянный попутал меня грешного!

Николай Некрасов

Мы видели, что *обманъ* — новое слово, образованное от глагола *манити* 'вводить в заблуждение', даже, может быть, 'колдовать' и связанное со словом *маяти*(*ся*), также передающим действие злой силы, которая увлекает человека на неправедный путь и наводит на него порчу — маяту. Человек мается сам, но никого не «мает». Из древнейших слов, так или иначе связанных с выражением этого значения, можно упомянуть старославянское *обимо*, значение которого 'вокруг' указывает примерно то же, что теперь мы выражаем с помощью латинского термина *цикл* — *цикло-*. Манит и водит вокруг, заманивает и ведет неведомо куда, и так постоянно, неизбежно, бесконечно — обманывает. Современное «обвести» точнее всего передает словесный образ слова обман. Его о б в е л и — он м а е т с я.

Словами *обман* и *отвратительный*, в сущности, завершился представленный здесь семантический ряд слов, и теперь заметно, что рядов-то, собственно, два. Одни слова, вычленяясь из массы других, столь же конкретных по смыслу, формой прилагательного указывают на обманное, ложное, т. е. через поступки выявляют необходимое качество, которое в своей неприглядности кажется неприемлемым. Другие слова оказываются как бы вторичными, они выражают идею отталкивания, отчуждения, отторжения, — следовательно, отвращения, потому что качество, выявленное в соответствующем действии, само по себе отвратительно. И какое новое слово для выражения этой идеи мы ни создали бы сегодня, оно всегда ляжет на канву древнего народного образа, сразу же фиксируя одну из двух мыслей: что-то плохое и нравственно низкое для нас либо неприемлемо, либо просто отвратно. Новое в таких словах состоит лишь в оттенках образа, которые осознаются как бы заново, «оживляя» исходный концепт в соответствии с этическими и эстетическими требованиями времени.

Вначале (мы видели это на конкретных примерах) при обозначении каким-то словом осуждение как бы таится в подтексте, хотя определено семантикой слова, в котором словно и нет ничего плохого: *хитрый*, *лукавый*, даже *лестный* и всякий иной, которые некогда понимались качественно иначе, чем мы понимаем теперь. Еще не сложилась этическая норма осуждения, семантическое поле неприязни к человеку

не наполнилось словами, соотнесенными по глубинному смыслу своему с христиански отвлеченными понятиями соответствующих греческих слов в авторитетных текстах.

Постепенно все изменилось. От слова к слову развивается представление о трудном и грязном, об искусном и умелом, о прекрасном или неловком, — всегда выделяясь своими признаками на фоне привычного чем-то необычным, что выбивает мысль из ряда нормального, и совмещение сразу многих оттенков становится важным само по себе. Накапливаясь в общественном сознании, соединение признаков разрешается вдруг каким-то качественным скачком, возникает общая модель, по которой, с оглядкой на ее регулирующую силу, создаются все новые и новые определения того же типа и качества. Проходят столетия, и каждое время оставляет свое представление о том признаке, посредством которого можно обмануть человека. Если в Древней Руси лукавый и хитрый могли быть такими, а позже ими стали строптивый, скаредный или льстивый, то ближе к нашему времени обманчивое стали понимать не просто как изумляющее своей неординарностью, не всегда как необычное, но обязательно как грязное и постыдное (*скаредный*, *гнусный*). И всегда — как непростительно тяжкий о б м а н.

То, что некогда воспринималось как неприемлемое физически, а в Средневековье — как противное по нравственным соображениям, на пороге Нового времени предстало как гнусное, мерзкое и отвратительное уже совсем не на основе вкусовых впечатлений.

Проявления зла конкретны и множественны, но они изменяют свою форму. Зло мимикрирует, чтобы предстать перед грешником в самом привлекательном именно для него виде. «Мир во зле лежит» — формула христианская. Для вчерашнего язычника мир полон красоты и силы, он трепетно любит его, этот свой мир. И образы его поэтому конкретно чувственны, насыщены мирским, телесным, преходяще вещным. *Стрълътъ* — это шероховатость поверхности, *лукавъ* — это изогнутость линий и контуров, *хитрый* — похититель, а *художенъ* — просто «своя рука».

Но символы христианских текстов, накладываясь на словесные образы славянских «глаголов», обобщают телесно-чувственный их смысл, еще нераздельно синкретичный, как и сам возникающий в сознании образ. И вот уже «шероховатый» становится «строптивым», изогнутый — лукавым, хищный — хитрым, и т. д. Взаимобратимость чисто пространственных координат вещного мира книжный текст преобразует в отвлеченно осудительные оценки человеческих качеств и определяет степени их проявлений. Через идеальное все прежде вещественное становится проявлением морального, хотя, конечно, еще не в полной мере идеальным.

Идеал — совершенная абстракция мысли, которая чуждается образа и отстраняется от символа. Идеал — идея, понятая как п о н я т и е.

Нам лишь кажется, что наши оценки точнее и резче прежних, содержат бóльшую степень нравственного. Старые оценки столь же непреклонны, только взгляд тогда был иным. Сегодня, заглядывая в словарь современного языка, мы найдем слова, которые обозначают и скаредного, и окаянного, и хитрого, и пронырливого, но они не содержат в себе того всеобщего смысла, какой характерен был для них когда-то. Кроме того, каждое слово относилось к определенному кругу лиц или явлений, который можно было определить именно по этим признакам. Ложными были учения, неприязненными — мысли, окаянными — люди, пронырливыми — «мелкие твари», от беса до комара. Известная специализация признаков прилагательного в сочетании с определенным существительным создавала возможность составить «понятие» о том или ином явлении, осуждая его. Сегодня эти слова можно отнести к любому явлению или лицу, потому что в основе их смысла лежит уже не образ, а понятие с собственным признаком различения (содержанием понятия).

Не было слов, которые выражали бы осудительное отношение от высшего к низшему, например, от Бога к человеку. Такое казалось невозможным: потоки лжи истекают снизу, от слабых и бедных. Всегда побеждала точка зрения со стороны, извне. Обман и лукавство оценивались лично, но с учетом позиции, на которой личность стоит, будь то ремесленное художество, воинская хитрость или льстивость придворных мудрецов. Свое «цеховое» понятие создавала каждая социальная среда, учитывая при этом предел допустимости в оценке поведения каждого своего члена: нерыцарственное поведение в бою, нарушение традиций в художестве или простое вранье мудреца. Собираясь вместе, частные осуждения лжи и обмана становились общерусскими, распространялись; прививаясь, проникали в книжную речь, и потому сохранились до нашего времени. Можно понять логику такого действия, и не представляя себе деталей движения словесных образов. Смыслы у каждого слова были свои, но словесный о б р а з воссоздавался общий, его с полным правом можно назвать народным. Был он к тому же общим для всех восточных славян — значит, и сложился еще в Древней Руси.

Источники нравственного образа, который первоначально мог восприниматься и конкретно, даже аллегорически, весьма разнообразны. Скажем о них в самом общем виде.

Лесть, *неприязнь*, *художество* пришли из книжной культуры древних германцев, раньше славян вошедших в христианский мир. Эти слова долго воспринимались народным сознанием как нечто инородное.

Так и этак старались книжники приспособить чужие слова (как и образованные от них славянские) к собственным нуждам, но нужд-то не было, ибо не был еще славянин-язычник ни художником, ни льстецом, не грешил неприязнью к другим, да и богов своих еще не зачислил в бесы.

С принятием христианства усилилось давление в том же направлении. Путем семантического наложения стали употреблять в авторитетных текстах слова *хитрый*, *проныривый*, может быть, и *строптивый*, потому что именно люди с означенными признаками больше всего мешали победному шествию христианства по Русской земле. Одновременно в церковнославянском языке возникали все новые выражения: *окаянный*, *лукавый*, *лживый*... Включались в процесс формирования нового образа и народные представления об обманном и отвратительном: тут и *попятный*, и *гнусный*, и *обманный*, и *отвратительный*.

Язычество и христианство в своем сближении создавали новую систему ценностей, вырабатывая и собственное отношение к мерзкому и отвратительному.

Две линии суждений медленно сближались. С одной стороны, возникало как будто отрицательное отношение к тому, что прежде казалось хорошим — хитрость воина или ловкость умельца почитались в родовом быту; теперь они же оказались свойствами, не всегда привлекательными для остальных членов общества. С другой стороны, происходило возвышение низменного, по-своему странного, даже потустороннего, которое, проявляясь в земном и житейском, получало статус возвышенно важного: *неприязнь*, *окаянный*, *лукавый*, *льстивый* восходят на уровень социально значимых признаков.

Возьмем, например, слово *окаянный*.

Первоначальное значение этого слова вовсе не осудительное. *О-кая-ти* — осуждать и оплакивать вместе, горевать по поводу бедствия, которое постигло людей. Это скорее проявление жалости, чем осуждение; скорбь, а не гнев. Окаянный — не просто подлый, но также и грешный, в чем-то провинившийся человек, которого изгоняют из рода; изгоняют, сами от того страдая. Все греческие слова, которые переводились на славянский язык словом *оканьный*, имеют значения ‘несчастный, горемычный, роковой, жалкий, достойный сожаления, внушающий сострадание, бедственный’, а еще и ‘осужденный, дерзновенный’ или просто ‘безумный’. Тот, кто вышел за границы обычного, кто стал надо всеми и потому обязан уйти.

В древнерусских текстах с XI в. *оканьный* одновременно и ‘несчастный’, и ‘проклятый’, и никогда не известно, какого оттенка смысла больше в употреблении слова; например, как в этом вопле, сохранен-

ном «Ипатьевской летописью»: «Увы тобѣ, оканьный городе!». У Кирилла Туровского часты обычные для него утроения, в данном случае подчеркиваются особенности самого «окаянства»: «Безглавный звѣри, нечистый душе, оканьный человѣче!». Окаянный тот, кто подобен безголовому зверю или нечистому духу; ни плоти, ни тела у окаянного нет, он и их лишился. Он — чужой для всех и всеми отвергнутый. *Окаяние* — убожество, *оканьство* — бедствие. «Оканьни суть вси, иже сами ся мнять» (Пчела, 280), а это значит, что несчастны все, кто слишком уж мнит о себе, ибо вообще «оканьно прѣльстию увязоша равно» (Ефр. Кормч., 369), это сродни лести. Окаянным по справедливости назван старший сын Владимира Святополк. Он решился на страшное дело: чтобы захватить отцовский трон, стал одного за другим истреблять соперников-братьев, злоумыслил на род свой, и потому жалости достойны его деяния. Неуспокоенный, окаянный, метался он по миру, пока и не помер вдали от Родины. Отца за те же преступления летописец не осуждает — сын стал первым в нашей истории «окаянным», символически соотнесенным с библейским Каином.

Этот символ стоял перед глазами писателя, создававшего красочное описание последних часов жизни князя Андрея Боголюбского. Убийцы здесь также названы *оканьными*; они появляются на страницах повести и каждый раз заклеймены как *оканьные* (Ипат. лет., 207, 207об., 1175 г.): «Оканеныѣ же убийцѣ огнемь крѣстяться конѣчнымъ», т. е. заранее готовят себе смертные муки в решительный час Страшного суда. Однако средневековый писатель прекрасно знает: не сам по себе человек становится окаянным, не по собственной воле решается он на такой шаг — ведет его злая сила; сами же они не ведают, что творят (там же, 351) — вот отчего и жалко-то их. Неведомые и страшные силы манят и влекут к себе, отвращая от истины; не вина, а беда их в том, что кончают они так плохо. Провиденциализм средневекового мировоззрения накладывает свои краски на значение слов, которые уже и по смыслу своему должны бы иметь осудительное значение.

Во всех проявлениях качеств, которые осуждаются в человеке, мы видим черты характера, которые в средневековом сознании создавали образ необычной, исключительной личности. На отрицательных признаках строится (создается и описывается) личность, и потому «личность» в представлении того времени предстает как понятие отрицательное. Личина — маска, в сконцентрированном наборе отчужденных от «лица» признаков создающая подобие «лика», замещающая лик личиной, которая и сама по себе — обман, и по смыслу своему — ложь.

Вектор нравственного усилия социально ранжирован: этика политична. Бога ведь не обманешь, не перехитришь и ровню, так что остается одно: слукавить. Происходит естественное перераспределение степеней и форм обмана, не известное раннему Средневековью, когда еще сохранялись остатки языческих представлений о честности и чести. Обман идет сверху вниз, лукавство — наоборот, а ложь как простая ослаба духа (*легкость льготы*) течет во все стороны.

Лжа точно ржа — и железо гноит.

ОШИБКА

Ошибка, признанная вовремя, не ошибка.

Дмитрий Лихачев

В с-шиб-ке различных проявлений гнусных и мерзких дел об-ман- ведут к о-шиб-кам. Обман и ошибка равны как деяния, но направлены в разные стороны; принцип их действия разный. Обман направлен на другого, ошибки совершает сам субъект. Но восприятие того и другого — зеркально: я вижу чужие ошибки и обман меня самого. Субъект-объектные отношения эпохи Средневековья еще слишком сложны, грамматические формы того времени часто не позволяли различать то и другое между лицами, входившими во взаимную связь по слову, мысли или деянию.

Говоря о лжи, мы тут же вспоминаем о заблуждении, в котором ложь зарождается. Ложь не связана с правдой, правде противопоставлена кривда. Ложь *мерзит*, и прежде всего тому, кто ее изрекает в слове; это — его ошибка, основанная на заблуждении. Сегодня трудно осознать такую логику чувств, поскольку современный человек привык подходить к этическим нормам с высоты системы, уже сложившейся и обозначенной определенными терминами. Для собственного спокойствия он старается отчуждать от себя все отрицательные признаки — и, обобщив их в ком-то другом, начинает бороться с отвлеченной и д е е й порока, забыв, что порок коренится в нем самом.

Не то было раньше.

Прежде всего, нравственные переживания не были еще отвлечены в понятиях, они конкретны в своих проявлениях. Заблуждение совсем не ошибка, *заблудитися* — значит сбиться с дороги, блуждая в скитаниях там, где нет ничего вообще, ни правды ни кривды. *Заблуждение* как 'ошибка' надежно отмечается только в XVII в. (1675 г.; СлРЯ, 5, с. 135). Есть,

правда, пример и пораньше, в Грамоте 1534 г. (там же, с. 136), но в тексте, который можно толковать по-разному: «Молились бы Господу Богу о своемъ преступленьи и заблужденьи, еже твориша въ невѣдѣнии своемъ». Та же неясность в в «Великих Минеях Четьих» XVI в.: «Сей же омрачение тѣхъ свѣтомъ богословия отгна, отъ заблуждения обрати на стезю правыя вѣры». В обоих случаях речь идет об отступлении («пре-ступлении») со «стези правыя», и переносное значение ‘ошибка’ здесь еще связано с основным исходным значением сложного слова. Причастие *заблудший* в переносном значении ‘неправильный, ошибочный’ также известно с XVII в. («вѣра кумирская заблуждьшая», там же), а определения-признаки раньше всего начинают отмечать только что проявившиеся переносные значения старых слов. Здесь это связано с отвлеченным значением имени, которое определяет прилагательное.

Однако *заблудший* — это искусственное книжное слово, оно связано с корнем, уже известным нам по имени преступного воеводы Блуда. Говорят об ошибках мысли и дел, совершенных прежде всего в слове. Лесть-обман влечет за собою ошибку-заблуждение.

Ошибитися — отказаться, отречься (буквально отбиться), *ошибатися* — ударить мимо цели, промахнуться. Оба глагола связаны с исходным глаголом — *шибать* ‘бросать, метать, бить’, причем, надо полагать, бить *шибко*.

Переносные значения глагольных форм могут способствовать переосмыслению самого действия. Промахнуться — значит ошибиться, сначала в конкретном действии пускания стрел из лука. От чего-то воздержаться не значит ли исправиться в своем заблуждении? Вот и «Кормчая» того же мнения: «Ли единою ли трижды согрѣшили и ошибошася, ли до старости и до того дне, в он же исповѣдашася согрѣшаху» (Материалы, 2, с. 850). В принципе, всякая ошибка такого рода всего лишает: «Аще ошибемся маловрѣменныхъ, възмощи имам вышняа насладитися помощи» (перевод «Златоструя», там же). Естественно, что таким образом ошибаются только еретики, ведь именно они сошли с пути праведного течения мыслей, и если они «не ошибутся (!) проклятаго того моления... (т. е. не отрекутся), то достойни будуть огню негасимому» (Христолюб., XIV в.).

Приставка *о-* как нельзя более точно указывает на форму действия: давно исчезнувшее представление о приближении к цели действия, о пребывании около, вокруг и возле позволяет воссоздать первоначальный образ глагольной основы. Это очень конкретное указание на то, чем можно «бить» «вокруг себя», например, отгоняя мух или выказывая симпатию. Прежде всего это, конечно, хвост. Древнеславянское его

название *ошибъ*, *ошибь*, *ошибие*, *ошабъ* — οὐρά греческих оригиналов текста ('хвост', но также и все, чем обмахиваются и от чего отмахиваются, что всегда является п о т о́ м). Советуют, например: увидишь змею — «имѝ за ошибъ» (κέρκος), хватай за хвост, иначе не оберешься беды: «Змии нозѣ мои и колѣнѣ ошибию съвяза» (Пандекты); очень большой был «змий». О павлине рассказывают, «яко взраяй (взглянув) на перие ошиба своего красное (прекрасные), начнеть надыматися и гордо ходити» (СлРЯ, 14, с. 107, 108; 1681 г.).

Конкретность значений определяется простотой слова; образование имени существительного с суффиксом *-к-* приходится на XVIII в. Лишь в словаре 1731 г. в слове *ошибаться* зафиксировано значение 'допускать ошибку', а словарь 1771 г. дает уже и существительное *ошибка* 'погрешность в действии, суждении, мыслях'.

Русские народные говоры в различных местностях сохранили разные значения как глагола, так и нового существительного. *Ошибать* — это как бы последовательность такого смыслового ряда: ударять ⇨ свалить с ног сильным ударом ⇨ одолевать ⇨ сокрушать ⇨ ругать, позорить ⇨ сбивать с толку, и только в современных записях находим, как заключительный этап семантического развития, значение 'обмануть'. *Ошибиться* — просто оступиться, тут никакие переносные значения так и не проявились: «лошадь хромает — ошиблась». *Ошибка* — вина и грех, в полном соответствии с теми значениями глагола, которые характерны для него в древнерусском языке. Самопризнание в совершенной ошибке приходит довольно поздно, уже в рациональных формах суждений Нового времени. Ошибку совершают в мысли, поэтому она связана не со словом (как заблуждение) и не с делом, действием, вещью (как мерзость или гнусность). Пытливый разум средневекового человека сначала осмыслил формы обмана, особенно докучавшего ему; разделив такие формы на обман в слове (лесть), в мысли (лукавство), в деле (хитрость), он принялся за формы и типы различных ошибок. Это — процесс, не законченный до сих пор. Об этом можно судить и по множеству слов, дифференцирующих различные оттенки ошибок (*промах* как «освежение» образа «ошибки», но также *пробел*, *недостаток*, *дефект* и многие иные), и по отсутствию гиперонима, роль которого латинское слово *дефект* вряд ли исполнит.

Нам гораздо важнее уяснить другое: в семантическом распределении ряда слов родового смысла мы получили во владение законченную ментальную схему, в которой обман и ошибка — заманивание и согрешение — дифференцированы в четких границах того и другого: в обоих случаях различаются в мысли, в слове и в деянии.

ГЛАВА ПЯТАЯ



МЕСТЬ И ЗАЩИТА

Ну а еще какие за тобой беззакония? Воровать, чай, не станешь? А ежели и украл — невелика беда: ныне все воруют.
Владимир Соловьев

ТАТЬ, РАЗБОЙНИК И ВОР

В древнерусских текстах упоминается только слово *тать*, но зато «по специальностям»: *тать коневый*, *тать церковный*, просто — *тать*. «Правда Русская» и прочие законодательные акты тоже знают слово *тать*, а также слова *татьба* и *татебное* 'то, что украдено'. Иногда говорят, что кроме татей имелись еще и *татицы* женского пола (Жит. Вас. Нов., 489), однако деяние, всем им присущее, именуется другим словом: *крадут*. «Татъ подобно есть украдаа» (Феодосий, 17), крадут всегда тати: «пришедше татие и покрадоша все имѣние его» (Печ. патерик, 121), потому что — «кто крадеть — татбы не лишиться» (Серапион, 4). О глубокой древности говорит такое распределение слов: *крадут* — это действие, связанное с тем, что скрывают, «кроют», создавая со-кров-ища; *тать* — это тот, кто действует тайно, таится, также скрываясь и боясь огласки. *Тать крадеть* буквально значит: тайно скрывает, тайно скрывается, тайно укрывает. Специально русское соотношение этих двух слов доказывается сравнением со староболгарскими текстами. Там, где в русских памятниках стоят *тать*, *татьба*, в болгарских находим *крадьба*, *крадение*; если кто «при татьбѣ ятъ» (схвачен на месте преступления — Пандекты, 244) — в болгарском варианте «въ крадбѣ ухващенъ будѣть». Русские источники не знают *крадьбы* до XIV в., но и после этого времени слово отмечается (на месте слова *татьба*) лишь в специальных церковных правилах.

Тать творит татьбу, т. е. крадет. Глагол и имя разведены в обозначении деяния, потому что действие и его результат представляют собою разные моменты события. *Красти* значит 'идти (на цыпочках, на кончиках пальцев)' (ЭССЯ, 12, с. 104), т. е. красться, тогда как *тать* связан с 'таить'. В переводе «Жития Василия Нового» это различие тщательно проводится: «Мнѣ же рекшю к нему: — Господи мой (мой господин), азъ никако же татбы не творихъ!; отвѣщавъ же рече ми: — Пояса не украде ли сеа отроковица?» ибо «кто се крадеть, четверицею истязанъ будеть… иже татбу творилъ и тако [ото]мщена будеть вина татебная (Жит. Вас. Нов., 401).

Тать — самое раннее и потому наиболее общее именование вора. С XIII в., когда понадобилось различить разные формы воровства, обозначив их особыми словами, в употребление постепенно входят книжные, заимствованные из церковных текстов слова. Говорится не просто о *тати*, а сразу о *тати* и *разбойнике* (Еп. Белгор., 259; Поуч., 107; Заповедь, 125), о *тати* и *злодѣе* (Соф., 262об.), о *тати* и *грабителе* (Поуч., 107), — всегда в поучениях. «Патерик» особо, и притом не один раз, говорит о татях, сравнивая их с огнем на пожаре, с битвой в чистом поле — всё едино по своему результату: всё похищает стихия, с которой не совладать: «или татьми, или огнем взято будеть» (Печ. патерик, 120).

Разбойникъ и *грабитель* — новые слова для русского языка, на это указывает их сложная форма. В древнерусском было слово *розбой* ‘лихой наезд’, ‘набег’ на чужие земли, драка за трофей. В конце XIII в. появляются сочетания типа «розбой учинити», но разбойниками называют вовсе не бандитов, например, новгородских ушкуйников, которые ходили грабить обессиленные от татарских набегов низовские города по Оке и Волге. Тот, кто б ь е т, но не убивает, кто получает добычу в бою, «налетом» или, как тогда говорили, *изгономъ*, — вот кто такой разбойник. Разбойники таятся в лесах и ущельях (Игум. Даниил, 42), налетают вихрем, могут и снасильничать, но в целом это еще не самые страшные хищники.

Разбойник действует насильем, в разбое он сродни убийце: «Бѣша то убийцы и разбойници» (Жит. Вас. Нов., 259); «хотѣ же насилье сътворити разбойникъ онъ» (Соломон, 2, 26); а «убиеть княжа мужа в разбои» (Правда Русская, 27), то разбойник — ληστής ‘грабитель, разбойник’ (Кн. закон., 65). Грабитель сравнивается с хищником (Пчела, 209), который хватает и тащит все, что под руку попадется (λαμβάνω ‘хватаю, завладеваю’), чем наносит ущерб и обиду, ср. варианты в той же «Пчеле»: «да грабить мя» — «да обидить мя» (ἀδικείπω με ‘причинит вред’).

В древнерусских текстах нет и другого церковнославянского слова — *грабитель*: грабит тот, кто г р е б е т под себя все, что попадется ему по пути. Только в рассказе о князе Игоре под 945 г. встречается слово с этим корнем, но еще как глагол: «Бяше бо муж твой, — говорят деревляне Ольге, — аки волкъ восхищая и грабя, а наши князи добри суть» (Лавр. лет., 15). Расхищая и грабя — подобно хищнику. В русском переводе «Пандектов Никона Черногорца» слова *грабитель*, *грабити*, *грабленое* последовательно соответствуют болгарским *хищникъ*, *похыщати*, *хыщаемое*; *хыщникъ* также разбойник и также грабитель, он налетает на мирные села и очищает все дочиста. Это уже феодал, а не член родовой общины, который крадет у своего и тайком, незаметно,

если удастся. Тогда, когда действовал осторожный тать, сокровища накапливались в тайниках (оттого и сокровища, что показать их никому нельзя); теперь появились *именья*, потому что разбойник, хищник, грабитель и м а ю т, дерзко х в а т а ю т, похищая чужое.

Судя по переводам, сделанным на Руси (например, по «Пчеле»), в XIII в. уже знают различие между татем и грабителем. Первое слово переводит греческие κλέπτης 'плут и обманщик', ληστής 'вор и разбойник', κλοπή 'воровство и кража', а второе — ἁρπαγή 'разбой, грабеж, похищение'. Новое время рождает и новых героев уголовной истории, уже определенно *головьников*, которые после своих набегов оставляли и *головы* — трупы убитых. В достоверно русских текстах слово *грабежь* появляется с XIV в., *грабитель* и того позже; то же касается и слова *хыщникъ*, которое стало обозначать наиболее кровожадных разбойников — не только грабят, но еще и убивают.

Новые обозначения, несомненно связанные с книжными текстами, проникают в русский язык сначала через глагольные формы: *грабити*, *розбойничати*, *похыщати* и пр. Затем из указания действия выделяется определение самого действия: *грабежь*, *розбой*, *похыщение*. В списке «Правды Русской», созданном в самом конце XIII в., сказано: «будеть ли сталъ на разбой безъ всякоя свады (без ссоры), то за разбойника людье не платять (штрафа), нъ выдадять и (его) всего съ женою и съ дѣтьми на потокъ а на разграбление» (Материалы, 3, с. 21). Разбойник — не обязательно тот, кто учинил разбой, завершившийся убийством; это может быть просто драка безо всякого желания ограбить жертву, которая и случилась-то в присутствии свидетелей. Такой разбойник еще не похож на тех, что появятся в русских лесах после нашествия «агарян».

Вслед за глаголами, обозначавшими подобные незаконные действия, сразу же стали возникать и названия действующих лиц: *разбойникъ*, *грабитель*, *хыщникъ*; старое слово *тать* оказалось не у дел и вошло в общий ряд именований как обозначение конкретной формы правонарушения. Любой мелкий воришка, делавший свое дело тайным образом, оставался до времени татем. И в переносном смысле с XIII в. любой человек мог стать татем, даже в отношении к самому себе: «Творяй добро мимоходомъ (посторонним), а своимъ временная (своевременно, в силу необходимости) не подая, тать есть!» (Пчела, 74). Тать крадет у самого себя.

Однако пока ничего не слышно о воре — как будто и нет таковых на Руси, только разбойники и тати. Воровство т а й н о е и явный разбой. Хищническое присвоение результатов чужого труда. Ничего больше.

Судя по древнерусским текстам, воровство рассматривалось не только как преступление, но и как своего рода искусство, не каждому доступное. «Аще бых украсти умѣлъ!..» — вздыхает Даниил Заточник. — «Или ми речеши: сългалъ еси, аки тать». Тать — не лжет, это не основной его признак, однако глагол здесь поставлен к месту. Ложь — зло, ее проявления связаны с действиями татя: скрывать и утаивать.

Происходило изменение взглядов на древнее искусство изъятия ценностей. В древнем обществе, где почти все было общим, воровать всерьез незачем и не у кого, а «своровать» у врага — доблесть. Все древнейшие установления содержат правило: «Не пойман — не вор». Если вор не сыскан — его нет. Отсюда потребность в тайне: тайна скрывает татя.

Слова *воръ* и *вориха* появляются в XVI в. Как и в других случаях, сначала это глаголы, обозначавшие определенное действие: *врати*, от него название действия — *воровство*, а затем и действующего лица — *воръ*. *Врати* — то же, что 'плести заплётки, сплетни', 'отводить глаза разговором', т. е. 'обманывать' и 'воровать'. Человек говорит не то, что думает, а делает не то, что говорит, — таков смысл слова, которого нет ни в одном другом языке, кроме русского. В белорусском вор зовется *злодзей*, в украинском *злодій* (архаизм слова *тать*) под влиянием польского złodzej 'вор'. Почему на место «тайны» татя и «крови» разбойника приходит отвлекающая внимание жертвы «болтовня» вора?

До сих пор в русских говорах *вор*, *ворина*, *ворюга* 'плут, обманщик, мошенник', т. е. вовсе не «вор», не тот, кто крадет, а тот, кто «плетет», «заметает следы» своего воровства, уже учиненного в нужный час. Для общества с новыми нравственными установками вранье оказалось столь же неприемлемым деянием, что и воровство.

Слово *воръ* появляется в разговорном языке, оно новое, не имеет производных (вроде книжного и более позднего слова *воровство*), в старинных текстах употребляется в самых неожиданных значениях. Так, в былине вор всегда 'враг, неприятель': «наезжал черной собака вор Калин-царь», или Тугарин, или Соловей-разбойник, — всегда существо чужой в е р ы, другого п л е м е н и. В летописи подобные личности именовались *погаными*, былина называет их *ворами*.

Воръ все в р е т, но это не уголовный термин, а слово нравственной окраски, весьма экспрессивное в момент своего появления. Слово возникло в тот момент, когда старые противопоставления по роду-племени сменились отчуждением по месту жительства или по вере.

Собственное значение слова вскоре сужается, уже в конце XVI в. это термин политический. Государственная власть полагает, что *вор* — политический преступник, который обольщает словом, лжет, т. е. *ворует*, и тем отличается от простого уголовника, от татя.

Впервые новое значение слова отмечено в «Правой» грамоте 1547 г., в которой вором назван некий Власко, составлявший подложные грамоты и таким способом «своровавший» (СлРЯ, 3, с. 28); *подложный* — 'ложный, лживый', а это и значит — в о р. В следующем веке вором называют и «тушинского вора»-самозванца, официальные источники вором называют и Стеньку Разина, поднявшего народный бунт «прелестными письмами». *Пре-лестный* значит 'льстивый', 'лукавый', следовательно, опять-таки *воръ*. Выходит, что *воръ* одновременно и мошенник, и изменник, и авантюрист, но при этом всегда — человек необычный, хитрый, ловкий. В русских говорах до сих пор *воровой* значит 'быстрый, проворный, удалой', да и слово *про-вор-ный* того же происхождения. «Не то, что умней, а вороватее», — говорил А. Н. Островский об одном своем герое в том же полузабытом поощрительном смысле, в каком Н. В. Гоголь вора предпочитал дураку: «В воре — что в море, а в дураке — что в пресном молоке!».

Эту подробность следует отметить особо. Возникая как слово самостоятельное в ряду других слов общего смысла, каждое из наших обозначений содержит в себе поначалу некий положительный оттенок, как будто даже восхищение ловкостью и мастерством в своем деле. *Разбойникъ* — удалой ушкуйник, лихой наездник, как и *воръ* — лихой человек. Скажет — заслушаешься. Впрочем, так только в словах собственного сочинения, в разговорных, которые выражают всю полноту представления о человеке такого рода. В книжных словах с самого начала понятие сосредоточивается на точном определении данного преступления: это — *грабитель*, а вот это — *хищникъ*. Внутренний образ слов понятен в своей определенности и однозначности, но они и тусклы по своей выразительности; в них нет жизни и потому не происходит развития их смысла.

В слове *воръ* все это есть, и потому оно развивается в своих значениях.

В XVIII в. значение слова еще раз изменяется, само оно обрастает десятками производных, в которых выражаются второстепенные оттенки смысла. Слово становится юридическим термином, а после указа 1781 г. под «воровством» понимается уже только кража, мошенничество, грабеж.

Чем ближе к нашему времени, тем больше старое слово *тать* сдает свои позиции. *Воровские деньги* — фальшивые, контрабанда — тоже воровство, и т. д. Еще в «Уложении» 1649 г. *тать* и *татьба*

используются активно, но в переписанном для Петра I списке этого текста вместо них все чаще употребляются *вор* и *воровство*. По-видимому, были какие-то основания старый образ, связанный с наличием т а й н ы (*тать*), заменить на новый, противоположного смысла, указывавший на желание тайну подать в искаженном виде, переврать.

Хотя в словарях XIX в. и показано еще как «устаревающее» значение слова *вор* как ‘бездельник’, т. е. болтун, однако в новых социальных условиях вор окончательно определяется как типичный похититель чужой собственности. Никакого отношения к беседам и словесам такой вор уже не имеет. «Кот Васька — вор, кот Васька плут!» — он «слушает да ест», ничего при этом не говоря.

Таким образом, по мере развития общественных отношений возникала необходимость определенным словом обозначить нарушителя нравственных норм с точки зрения его «воровства». Характер оценки постоянно изменялся. При наличии разных стремлений в обществе язык развил как бы три уровня слов, связанных с выражением различных форм «обмана» при похищении. Три различных представления о воре сменяют друг друга:

1) тот, кто просто таится и скрывает добычу, — *тать*;

2) тот, кто нагло налетает и грабит, не скрываясь, — *разбойник*;

3) тот, кто лукавит в обмане и крадет, заметая следы, — *вор*.

Если соотнести это с общей идеей о всякого рода злодействе безотносительно к его оценке, тогда это — обычное превращение всякого «чужого» (чужака) сначала во врага и злодея, а затем и в преступника, который скрывается от закона. «Чужак-чужанин» родового быта, «враг и злодей» Средневековья оборачивается для всех ненавистным преступником современного общества.

Изменяются и признаки, характеризующие вора. Последовательность их появления понятна: лукавый долго л у к а в и т, и это еще полбеды, потому что лукавство легко разглядеть и обезвредить. Льстивый вреднее: он явно х и т р и т, а хитрость разглядеть труднее, слишком похожа она на правду. Абсолютно вреден вор, он — настоящий и безусловный преступник, потому что в р е т, ибо л ж и в, а ложь никогда не отличить от правды, ели не знаешь средств распознать ту систему условных знаков, которые ложь проясняют.

Соответствующим образом изменялось и отношение к различным проявлениям «воровства». *Окаянный* — чуть-чуть несчастный, его и пожалеть можно, как жалеют русские женщины даже «убивцев». *Гнусный* и *мерзкий* насильник и хищник такого чувства уже не заслуживают,

они ненавистны, их боятся. Так и вор — он *отвратителен*, целиком неприемлем, он — враг порядка и закона, от него отворачивается уже не община, а все общество.

Тайный тать, чужак-чужанин, лукавый и льстивый, а оттого окаянный… Дерзкий разбойник, враг и злодей, льстиво хитрящий и потому особенно мерзкий и гнусный… Искусный вор, преступивший закон, окончательно отторженный от мира, лживо врет и тем отвратителен… Сплетаясь невидимыми глазу, недоступными чувству отношениями и оценками, все эти слова как бы спрессовали многовековой опыт поколений. Это следы различных культур и разнообразных проявлений жизни. Само их наличие углубляет семантическую перспективу, своими образными обозначениями они помогают постигать смысл человеческих отношений, степени их сгущения в определенные времена, особое внимание обращая на те или иные признаки неблаговидных действий.

Видно, как изменялись оценочные определения: от снисходительного до непримиримо враждебного. Изменения такого рода могли становиться источником резких общественных столкновений, мятежей и бунтов. Самый конец XII в. и весь XIII в. — одна полоса смены традиций, самый конец XVI в. и весь XVII в. — другая. Моменты сгущения нравственных сил поколений, отзывавшихся на то, что подспудно развивалось до них веками, что нарастало в своей массе, накапливалось, в конце концов из образа-представления порождая п о н я т и е о новом явлении. Мысль о случившихся, уже состоявшихся изменениях в нравственности в сознание проникала раньше, чем она проявлялась в активных действиях (мятежа или битвы), или в противодействиях враждебным силам.

Народное нравственное ч у в с т в о становилось источником новых п о н я т и й; не книжные термины, не «научные» изыскания порождали нравственные установления. Такие слова объемным смыслом своим обобщали опыт людей и нравственное их отношение к тем, кто не следовал законам общего жития.

Из церковнославянского языка в изобилии приходят искусственно созданные слова, которые собирательным своим смыслом позволяют объединить все оттенки возможных преступлений против личности, оценивая их с точки зрения нравственности. Таково, например, слово *злодѣи*, которое выражает уже не понятие о конкретном преступнике, это — символическая форма условно-абстрактного его именования. Злодей — всякий, творящий зло, а уж под такую идеальную формулу можно подвести все на свете и все объяснить самым лучшим образом. Злодей — удобный знак выражения неприязни, тем более удобный, что

согласно этикетности средневекового поведения, равнозначной ритуальности в сакральном действии, всегда предполагается противопоставление добродетельного и порочного: злодеи в средневековых текстах не говорят (лишены слова), не следуют этикету и д е й с т в у ю т всем «на зло». Они именно *дѣють*, т. е. осуществляют деяния, которые так или иначе «касаются» (*дѣ-*) всех, о которых все «говорят» (*дѣжють*).

А уж если деятельны только порочные и злые… не значит ли это, что мир остановился бы в своем развитии при полном отсутствии этих самых злодеев?

Представление о воровстве остается двусмысленным и неопределенным.

ЛИХВА И ПРОДАЖА

Средневековый «Азбуковник» утверждает: «Лихое еже есть излишнее». *Лихва* и *лихое* — нечто избыточно лишнее, полученное сверх необходимого и притом *лише* (т. е. лишь) для себя самого. Понятно, что подобные устремления осуждаются.

Древнеславянский корень **lix-* 'остаточный, лишний' из **lik-so* 'остаток' (ЭССЯ, 15, с. 91). И сложное слово *лихоимъ* первоначально имело значение 'алчный, жадный, скупой' при наличии богатства или состояния; оно полностью соответствует значениям греческого слова πλεονέκτης 'жадный, корыстный, хищнический' и некоторым значениям латинского *opulentus* 'имущий, богатый' (в отношении к вещам даже 'обильный'). В переводах «Слов» Иоанна Златоуста *лихоимъ* — это богач. Вообще в ранних славянских переводах слово не имело только лишь осудительного смысла, которое закрепилось за ним позднее. Даже в поучительных рассказах многих «патериков» *лихое* могло представать как вполне законный «прибыточек», полученный за богоугодные дела, не связанные с процентной ставкой. «Ростъ и лихое вънзимаху въ тобѣ» (лихву-процент и избыток-лишнее: τόκον καὶ πλεονασμόν — Син. патерик, 296).

Вполне возможно, что сложные слова с корнем *лих-* пришли из книжной речи, являются искусственными образованиями для передачи греч. πλεονεξία 'жадность, корыстолюбие, скупость'. В условиях Киевской Руси слово *лихоимъ* обращено на тех, кто вопреки здравому смыслу стремится обманывать с корыстными целями — лихоимствовать.

Славянину такой путь обогащения противопоказан. Ростовщичество запрещено христианскими заповедями, и каждый знает: «Горе лихоимьцю: богатьство бо его отъбѣжить, а огнь й (его) прииметь» (Изб., 1076, 308). Ничего, кроме адского пекла, такой старатель не получит.

В «Синайском патерике» лихоимство противопоставлено *несьнисканию* — нестяжанию, добровольной бедности как отказу от неправедного ограбления других людей. В XII в. об этом говорил и Кирилл Туровский («люботрудие и неснискание»), и Климент Смолятич, русский митрополит на короткое время, «учить насъ лихоимьства воздержатися» — (Клим., 122). О том же постоянно говорят все проповедники домонгольской Руси. Говорят убежденно и страстно, говорят и много, и долго. «Божественное писание и миряномъ резоимство возбраняетъ» (Стоглав, 31, 1551 г.); «и отинудь крестьянамъ (христианам) отречено есть рѣзное промышление» — в Прологе XIII в. (СлРЯ, 22, с. 138).

Зато иудеям такой путь накопления богатства не запрещен. Неудивительно, что и первое упоминание летописи о народном восстании 1068 г. — это бунт против иудейских ростовщиков в Киеве. По собственному смыслу слово *лихва* — 'прибыль', однако для того, кого л и ш а ю т последнего, оно оказывается совсем иным, прямо противоположным по смыслу. «Лихо одноглазое» глядит в одну сторону. В древнерусских текстах находим множество форм, которые служили для обозначения лихоимства, лихоимцев и лихоимного. *Лихоимьство*, *лихоимствие*, *лихоимие*, *лихоимѣние*, *лихоимание* — *лихоимець*, *лихварь*, *лихоиманникъ*, *лихоимѣтель*, *лихоимникъ* — *лихоимный*, *лихоимочный*, *лихоимственный*, *лихвенный*, *лишевный* и мн. др. А сверх того — многие сложные слова и устойчивые выражения: *лихое дело* — уголовщина, *лихие люди* — преступники, *лихолетие* — бедствие народное. Излишества в дурном — абсолютное зло.

Разговорным, не книжным обозначением процентного «роста» было слово *рѣзъ*: «а что сърѣзить товаромъ...» (Правда Русская, 58) — 'получит прибыль'. Образная основа выражения — указание на «верхний слой товара», который сгребается и удерживается как сбор (Фасмер, 3, с. 461). И это, конечно, не *об-рез-ки*, а «сливки», которые снимает со всякого товара ростовщик.

В «Правде Русской» только так: «до третьяго рѣза» (Правда Русская, 42), «а месяцьны рѣзъ» (там же, 41), «даеть въ рѣзъ» (там же, 40), «аще кто много реза ималъ» (там же, 50), того не грех и наказать.

В древнерусских переводных текстах *рѣзъ* соответствует греч. слову τόκος — одновременно и 'приплод, урожай (плоды)', и 'лихва, процент', от Бога и от человека прибыль. В древнерусском переводе

«Пчелы» (93) «земля бо рѣзъ даеть не печалуема», а в болгарском — «плоды даеть», что соответствует греческому тексту τόκος δίδωσι. Характерно, что представление о незаконной прибыли (*не печалуема*) восточный славянин передает с помощью слова *рѣзъ*.

Однако чаще всего это слово обозначает лихоимный процент. При этом словесные формы даны такие, что образная связь с глаголом *рѣзати* (отрезать) явлена определенно. «Сребролюбьци якоже куны, иже *прирѣзомъ* убогыхъ душа погубляютъ» (Жит. Андрея, 171, 175 — в других списках *рѣзомъ*). Древнерусские проповедники голос срывали, вопия против *рѣзоимцевъ*: «Аще кто рѣзоимець, рѣзъ емля, не престанет, всуе мятется», ибо нет ему спасения (Серапион, II, с. 4), но спасется, «аще премѣниться кровавого рѣзоимьства» (там же, I, с. 2). Осуждают всех, «в рѣзъ дающе», выступают против «рѣзоимания сторицею» и «сквернаго рѣзоимания»; сам ростовщик сравнивается с корчемником, который грабит и убивает человека, с мздоимцем, с разбойником и татем, а «правила» церковных Соборов последовательно подчеркивают: «аще кто именуется… рѣзовникъ или тать и мздоимець, с тацѣми ни ясти, ни пити» (СлРЯ, 22, с. 138), таких сторониться всячески.

В новгородской рукописи Q I 312 из собрания Национальной библиотеки в Петербурге «безаконными» названы следующие «изверги»: «или корчьмникъ, или рѣзовникъ, или ротникъ (клятвопреступник), или лукавъ (обманщик), или клеветникъ, или льстець, или ложь» изрекающий (л. 177об.), а ростовщик определенно называется грабителем: «Аще кто въсхватаетъ грабя — не насытится, аще рѣзы емля — не престанетъ» (л. 210).

Какими бы выгодными ни были финансовые операции «на резах», нравственно они безусловно осуждаются, и такое отношение к «процентщику» сохранялось постоянно. Даже если это жалкая в своей убогости «старуха процентщица».

Но было еще одно слово, по смыслу близкое книжному *лихоимъ* и разговорному *рѣзоимание*. *Продажа*. Так обозначали прибыль, полученную неблаговидным путем в результате спекулятивной сделки. В переводных текстах слово *продажа* соответствовало слову πρᾶξις ‘торговая сделка’.

В «Правде Русской» *продажа* понималась еще как пеня за совершенное преступление («12 гривен продажи за обиду»). Понятие «обиды» весьма расплывчато, всякий незаконный побор тоже можно «подвести под статью». В 1476 г. в Псков «приѣхалъ князь Ярославъ» с заявлением: «Обидели вы меня, обидели! Так вот вам и „урокъ“: налоги уплатите полностью, „и продажи по пригородомъ намѣстникамъ имати кня-

жиа — по старинѣ“» (СлРЯ, 20, с. 116). Продажа становится формой вымогательства, уже никак не связанного ни с финансовой, ни с торговой, ни с производственной операцией. Прямой разбой со стороны силы.

В 1358 г. «бысть князю Всеволоду Александровичю от дяди его князя Василиа Михайловича т о м л е н и е велие, также и бояромъ его и слугамъ, и п р о д а ж а и г р а б л е н и е велие на нихъ; такоже и чрънымъ людемъ даннаа продажа велиа» (Никон. лет., 230). В этом случае положение «лишенца» понятно. *Продажа* — прямой убыток («продажа напрасная»), а никак не купля, не приобретение; то, что отдается, причем не по собственной воле.

То, что у тебя отрежут *рѣзомъ* или чего лишают *лихо*, — все на *продажу*, все заберут насильно. Не только огонь и разбойник отнимут нажитое, но еще и вымогатель, всякая наглая личность явится за добром и по-треб-ует пере-дать ей, у-по-треб-ляя силу, или власть. И печаль ведь в том, что долг отдавать придется, долг ляжет на совесть, на твою совесть. А уж при-дать и от-рез-ать — это сделают без тебя!

Наверное, не случайно в нашем обиходе сохранилось не разговорное слово *резоимец*, а книжное, высокого стиля слово *лихоимец*. Это тот, кто лишает тебя отнюдь не лишнего в жизни.

ОТ МЕСТИ КО МЗДЕ: ВОЗДАЯНИЕ

Уже из формы этих слов ясно, что *месть* и *мзда* слова древнейшие, а *въздаяние* — слово вторичное; в нем «книжная» приставка *въз-*, производная основа *дая-*, а не *да-*, и славянский суффикс *-није*. Каждое из слов — *месть* и *воздаяние* имеет свое корневое гнездо; определяется оно изменившимся представлением о наказании за преступление.

Мьсть соотносится со многими древними словами, счастливо сохраненными историей, с древнеболгарскими (X в.) словами *митѣ, митусѣ*, которые обязательно сочетаются с числительным *два*: «два митусѣ», «двѣма митѣ» — взаимно, один на другого, попеременно оба и сразу вместе. Все родственные славянским древние языки указывают на связь со словами *мѣна*, *мѣнять* ‘взаимно чередующийся, взаимный, обоюдный’, но также и ‘превратный’: «сегодня ты, а завтра — я!»

Другая форма слова *мьсть* сохранилась как слово *мьзда*, которое некогда значило одновременно ‘плата’ и ‘выигрыш’ — в зависимости от того, кто платил, а кто получал. Как и в случае с *побѣдою*, все зависело

от расположения сил и той удачи, которая, как полагали, существует вовне, действует независимо от человека и материализована в виде определенного д а р а.

Наоборот, *цѣна* понималась не столь конкретно, не вещно; по-видимому, речь шла о «словесном» отмщении. Как можно судить по древнейшим соответствиям в других языках, *цена* — это ‘наказание’, ‘расплата’ и даже ‘возмездие’, т. е. не только весьма высокий уровень возмещения, но также и ‘порицание’, потому что того же корня глагол *каяти* означал действие порицания (в сербском сохранился со значением ‘мстить’). В «Слове о полку Игореве» иноземцы «поютъ славу Святъславлю, каютъ князя Игоря» — не просто бранят за неудачный поход, но и сожалеют, потому что даже *окаянный* вызывает сожаление. Таким образом, в древности слово *цена* означало расплату и наказание, но не посредством возмещающего дара, а чувством вины за неисполненный долг. В законодательных актах представлены положения, в которых договариваются («съвѣщаються») о цене: «цѣну, нарицающися мьздѣ ему» (Закон судн., 38).

Коль скоро мы упомянули *вину* и *долг*, следует уяснить и значения этих слов. *Вина* всегда — страх, испуг, связанные с допущенной ошибкой, в которой человека обвиняют. Впоследствии слово *вина* стало означать и причину всякого действия (или бездействия). Слова *воинъ* и *война* — родственники *вине*: они также обозначали страх и ужас перед возможными последствиями предпринятых действий. *Дългъ* — обязательство платить за вину, ставшую причиной наказания.

Все эти слова строго, размеренно и неукоснительно определяли характер и взаимоотношения между людьми в критических ситуациях враждебного противодействия.

Корень *да-ти* уже в глубокой древности произвел несколько важных существительных, из которых *даръ* и *дань* — древнейшие. В слове *даръ* тот же суффикс, что и в других словах, служивших для обозначения торжественных ритуалов родового праздника: *жиръ*, *пиръ* и др. Слово *даръ* с тех времен так и осталось торжественным. *Дань* соотносится со страдательным причастием и обозначает нечто данное кем-то кому-то. Не торжественный обмен дарами на дружбу, а дань — награда за службу; не Богу, а человеку (ЭССЯ, 4, с. 188).

Дань — то, что д а н о как плата, расплата или просто оброк; в русской редакции «Апостола» XII в. слово *дань* стоит там, где другие списки и редакции предлагают слово *оброкъ* (Апостол, I, 120, 121). *Дань* отличается от *данья* и *даяния* как результат от действия, но не только этим. «Противу данию» в древнерусском списке «Златоструя» XII в. (Златоструй, 52в) не соответствует чтению во многих других

списках, где стоит «противу штедротѣ» (πρὸς τὸν πρόθεσιν 'по благосклонности'). В поучениях того же времени *данье* представлено как 'награда, подарок': «Чашю, юже азъ пию, испиета (вы оба) и крещениемъ креститися, а еже сѣсти одесную и ошюю мене, нѣсть мое д а н ь е, но имъ же уготовася» (Пост, 28). Это не награда, данная за что-то, а естественный ход вещей — вот что хочет сказать автор. Столь же обобщенный смысл имеет и слово *даяние*; в греческих текстах ему соответствует слово δόμα 'даяние, дар'. В большинстве древнерусских текстов слово *дань* употребляется в форме множественного числа: «устави дани», «възложити дани», «собирати дани», «носити дани», «давати дани» и т. д. Но при переводе с греческого славянские книжники употребляли собирательную форму единственного числа (Александрия, Флавий и пр.). Игумен Даниил, приводя евангельский текст, также использует форму единственного числа: «Въ томъ же градѣ Васаньстѣмъ жидове искаху Христа, показаша ему кинисъ и рекоша: «Достоитъ ли дань дати или ни?» (Игум. Даниил, 98).

Все эти сопоставления дают возможность высказать следующее предположение: расхождение в формах числа есть различие между идеей (единственное) и ее воплощением в реальных выплатах (множественное). С другой стороны, постепенное расширение морфемного состава слова усиливает значение процессуальности и приводит к обобщенно высокому (стилистически) выражению форм награды — в духовном смысле. Промежуточные формы подтверждают этот вывод.

В «Житии Сергия Радонежского» Епифаний употребляет обе формы — и *въздание*, и *въздаание*. В разговоре Сергия с работодателем (святой собирается заработать на хлеб голодающей братии) хозяин неуверенно говорит: «Тебе чинити (нанимать на работу) боюся, егда каку велику м з д у възмеши от мене» (плату за труд) (Жит. Сергия, 53). Сергий отвечает: «Аз не зѣло велика в ъ з д а н и а требую от тебе… ни прошу от тебе м з д о в ъ з д а н и я» (там же, 53); такова «цѣна мзды его» (стоимость платы?) (там же). В «Похвальном слове» Сергию сказано иначе: «Ныне въсприат (Сергий) мзду съвръшену и велию милость» (96), «идѣже есть мзда велиа и въздаание дѣлом его» (102). Во всех остальных случаях, когда речь заходит о плате за труд, употребляется слово *цѣна*. Таким образом, *дание* и *даяние* получают морфологическую примету высшей степени проявления (*въз-*), а слово *мзда* еще не развило осудительного значения; *мзда* еще «съвръшена» и «велика», представляет собою великую милость — это награда за подвижничество.

Даръ — то, что п о л у ч е н о на добровольной основе, но не без некоторого понуждения; дар вынужден обстоятельствами. По различным

спискам одного и того же переводного текста это слово чередуется со словами *благодать* (χάρις: в «Златоструе», «Пчеле», «Пандектах»), *жертва* (в некоторых библейских текстах) и даже *выкупъ* (в поучениях разного характера). Расхождения в со-значениях достаточно широки: от «благодати» до простого «выкупа», — однако общий смысл во всех случаях понятен: речь идет об «отдаривании», желании откупиться, тем самым освобождаясь от какой-то обязанности. Одновременно это знак приязни и уважения. Дары дают, даруют, посылают, приносят («дары влъхвовъ»), это *по-дар-ъкъ*. Полученное безо всяких условий может быть означено как «*ашютъ* — туне, рекъше д а р о м» (Ковтун, 1963, с. 222, 423). «Боже, помилуй мя даромъ!» (Пост, 2) — значит безвозмездно, а может быть, и бесполезно. *Въздаяние* — то, что дано как награда (высокий стиль признательности); *даром* — то, что получено без всяких усилий, слово разговорной речи. Рука дающего ценится выше, чем то, что получают «задарма» (архаичная форма двойственного числа).

Различие между словами *дар* и *дань* показывает и соотнесение их с греческими эквивалентами. *Дань* — это φόρος 'налог, подать', κῆνσος 'подать' (в новозаветном тексте), тогда как *даръ* — χάρις 'милость, уважительность, почитание'. Благородство внутреннего «дара» как этический подтекст сохраняется и в современном значении слова, тогда как «дань» всегда воспринимается однозначно отрицательно. Это не благо-д а т ь, а от-д а н-ие.

В Средние века *дарение* и *дарование* завершили развитие идеи «дара», эти два слова означали не собственно дар, а действие, которым подношение исчерпалось. В украинском *дарование* — 'действие', в белорусском — 'прощение', тоже действие, но нравственного характера. Возможно, это развитие значений слова, пришедшего из польского языка.

Как плата за что-то, как награда воспринимались также слова *воздажда*, *воздание* или *воздатва* и *воздарие*. Все они очень конкретны по смыслу и, несмотря на книжный префикс, указывают на некие формы частного подношения.

В старославянском языке по образцу слов *въздание* и *въздаяние* образовалось и слово *възмьздие*, очевидно, под влиянием греческих контекстов, которым подражали славянские книжники. Сначала, в древнейших переводах, различие между словами еще сохранялось. Слово *въздаяние* служило для перевода тех греческих слов, которые обозначали простую операцию возвращения, уплату долга, вознаграждение, а слово *възмьздие* соотносилось с греческими словами, общим значением которых было 'возмездие, воздаяние, кара'. Однако и в греческих

текстах различие между обычным возвратом долга и возмездием, насланным Богом, не всегда осознавалось, особенно в произведениях языческих авторов. Да и слово ἀμοιβή, которое переводили как *възмьздие* или *въздаяние*, означало не только вознаграждение, смену или чередование благ, но также и возмездие в самом высоком смысле слова. В таких значениях эти слова и получили восточные славяне в XI в. Посмотрим, как они ими распорядились.

Мстят всегда за других — это норма поведения; когда нужно сказать о себе самом, всегда это подчеркивают: «Мьстихъ бо ся самъ, убивъ врага своего» (Александрия, 27). В «Ипатьевской летописи» о мести говорят еще часто: князья мстят за позор свой, за срам, за обиду. За такое всегда полагается месть. «Ходи Романъ Мьстиславичь на ятвяги (балтийское племя) отомьщиваться, бяхуть бо воевали волость его… а Романъ пожегъ волость ихъ и отомъстився возвратися восвояси» (Ипат. лет., 241, 1197 г.). Месть творят, ее принимают, поэтому она вызывает постоянную вражду. «Тою мьстью мьсти [за] отца» (Флавий, 188), но если «не будеть кто его мьстя» (Правда Русск., 28), то обидчик платит его роду, а то, что он платит, и есть мзда. С одной стороны, *мьсть* — отмщение и *умьщение*; другими словами, возвращение того, что получено; с другой же — это все то же *воздарие*, потому что месть не столь уж и приятное дело для обеих сторон.

Само слово *мьзда* первоначально значило ‘жалованье’ или ‘плата’, т. е. соответствовало значениям греческого слова μισθός, которое, однако, уже получило и переносные значения ‘возмездие, кара’ и ‘взятка, мзда’. Судя по древнейшим древнерусским текстам, «мзда» воздается Богом и направлена на людей; верный знак того, что перед нами слово высокого стиля. «Да таковые мьсду приметь от Бога» (Нифонт, 37); «мъзда твоя (князя Владимира, крестившего Русь) многа зѣло пред Богомъ» (Память Иа, 143); все верные примут от Бога «и благословение и мзду» (Игум. Даниил, 141); и священник, ведущий службу в храме, также хочет «мзда прияти от Бога» (Изгой, 330).

Все три основных значения слова *мзда* находим уже в «Печерском патерике» начала XIII в.:

1). ‘Плата, возмещение’: «яко равну мьзду имѣста» за работу (Печ. патерик, 182); в Евангелии от Матфея (10, 10) известное место «ибо трудящийся достоин пропитания» (τῆς τροφῆς — пищи, средства пропитания) современного перевода и «пища своея» древнеславянского, в XI в. дано с заменой на слово *мъзды*; речь идет о плате за труд. Выражения «мзду должную», «равную мзду», «мзду противу своимъ дѣломъ» (по своим делам) часто встречаются в переводных древнерусских

текстах. Это значение связано с греч. μισθός 'жалованье, вознаграждение за труд', но это одновременно и 'мзда', на это указывают некоторые пояснения в старых переводах. Так, в тексте «Закона судного» находим уточнение: «юже свѣща цѣну, нарицающися м ь з д ѣ ему» (Печ. патерик, 38) — договорились о плате, которая называется мздой.

2). 'Награда': «приемляй праведника въ имя праведниче, мьзду праведничю приемлеть» (там же, 85); «ныне ли погублю мьзду свою злата ради?» (там же, 130). Один из мотивов повествования в «Патерике» — мольба «не погубити мьзды своея», награды вечного спасения (там же, 125, 162). Тот же призыв содержится в поучениях домонгольской Руси: «Да мьзды си не погубите!» (Григорий, 261), ибо человек от Бога «имать мьзды и въздание велико» (Феодосий, III, 11). Не только у Феодосия Печерского есть эта идея, таково основное мироощущение средневековой Руси (и не только ее). «Молю ти ся, да имамъ мьзду в день судный!» — общий вопль человека, попавшего в сей мир по недоразумению плачевной судьбы.

3). 'Взятка': «И неправедный же судиа мьзду взять от тѣхъ…» (Печ. патерик, 168). Ставить священника «по мьздѣ» безнравственно (Кирилл, 87, 89 и др.) — «поставленный на мьздѣ да извержеться» (там же, 87). «Не приимати мьзды» в таком случае советует церковный иерарх (Ответы Ио., 17). В переводе «Жития Николая Мирликийского», сделанном тогда же в Киево-Печерском монастыре, такое значение слова встречается часто: «Мздою душу свою растлив от работающихъ зависти и злобѣ» (Никола, 27), «яко златомъ намзденъ сый» (там же, 28) и пр. Подобную «мьзду» не дают — но берут, внимание направлено на берущего: «Повѣдаше ему князь, вземь мзду…» (там же, 103). Епископ Лука в середине XI в. внушал новгородцам правильную мысль: «Мьзды не емлите — въ лихву (под проценты деньги) не дайте!» (Лука, 225, 8).

Мзда становится слишком приземленной, даже грязной, заслугой, и при этом она уже никак не связана ни с местью, ни с отмщением. Христианское представление о возмездии отклонило языческое, прямолинейно грубое, понятие о конкретно материальной мзде.

Амбивалентность «мзды» в первом случае (плату дают и берут) как бы раскладывается надвое. Награду дает Бог, взятку — человек. Награду даруют — взятку берут. Обращенность нравственного чувства весьма выразительна и подтверждает расхождение между «данью» и «даром». Дарование награды — нравственно, ибо исходит сверху; давание дани — чуть ли не преступно, поскольку идет снизу. Это отнюдь не стилистическое расхождение (стилистические различия только подчеркивают сущностные); это нравственная оценка самого деяния, оправданного или осужденного христианским мироощущением. Давать лучше, чем брать.

Однако и здесь происходит морфологическое расширение слова. В славянском переводе «Апостола» употреблено слово *възмьздие* («мужи на мужа съдѣвающе и възмьздие...»; Апостол, I, 67); в древнерусской редакции на этом месте, как более правильное согласно смыслу, стоит слово *мьзду*. Тем не менее некая неопределенность выражения постоянно наталкивала древнерусских книжников на необходимость различать «мзду» как награду-плату и как возмездие-воздаяние; возникают смешанные формы и сочетания, уточняющие общий смысл высказывания: «Яко страшно мздовъздаание въздасться имъ» (Жит. Вас. Нов., 524).

Но как символ «мьзда» является в сознании собирательно идеальным знаком множества со-значений. Обычным средством раскрытия символа, подпитанного (через авторитетные переводные тексты) семантикой греческих слов, является подбор конкретных его воплощений, данных в словах бытового характера. Идея рода (*мьзда*) представлена в вещности видов.

Появляются слова, с помощью которых мзда-взятка выделяется из других форм «мзды». Некоторые из них — явные архаизмы: *мшелоимець* — тот же *посулоимець* (Ковтун, 1963, с. 477). Другие понятны и без перевода: «не емли у нихъ приноса», «не принеси приноса въ божий жертвьникъ» (Поуч., 107), поскольку Богу следуют *приношения*, а не *приносы* (Пандекты, 301об.). Впрочем, в моравских переводах Мефодия слово *приносъ* соответствует латинскому *oblatio* '(добровольное) подношение', которое уже в IX в. было «христианским термином» (Соболевский, 1910, с. 73). Слово *посулъ*, указывающее на обещанное в качестве незаконного вознаграждение, соотносится со словом *мыто*: «Мыто — посулъ», — утверждает средневековый «Произвольник» (Ковтун, 1963, с. 269).

Слово *мыто* в значении δῶρον 'дар', 'взятка', 'мзда' известно во всех древнеславянских переводах; часто оно заменяется словом *даръ* или *мьзда* (Jagič, 1913, S. 72). *Мыто* и *мьзда* в древнейших текстах постоянно чередуются, одинаково передавая греческое слово λύτρον 'воздаяние, выкуп' или μισθός 'вознаграждение, мзда'. В древнерусских списках «Псалтири» слово *мьзда* часто заменяет слово *мыто*, оно представлено в древнейших переводах этого текста, а новозаветное греческое слово (αρχι)τελώνης передается словом *мытарь*. В «Остромировом евангелии» 1057 г., переписанном в Киеве, всюду употребляются слова *мьзда*, *мьздоимьць*, *мьздьница* на месте слова *мыто* и его производных. Даже светские переводы в их древнерусской редакции последовательно дают формы типа «по мьздѣ» (или слово *посулы*) на месте южнославянского выражения «мыта ради». *Мьзда* здесь — незаконно

полученная выгода, и древнерусский переводчик «Пчелы» в конце XII в. именно так понимает смысл слова μισθός в определенном контексте. Он утверждает: «Да вѣсть, яко п л о д ъ безаконии своихъ пожалъ есть» (Пчела, 419) — в болгарской версии «яко же мъзды безаконии своихъ приять» (τοὺσ μισθοὺσ τῶν ἀνομίων). Неприглядность всякого получения «мзды» отражена и в средневековых словарях, согласно которым и *«оброци»* — мъзда (Ковтун, 1963, с. 436), и *дарове* в тексте «Златоструя» тоже *мьзда* (δῶρα).

Цепочка последовательных семантических переходов в выражении форм «награды» постепенно вырисовывается на основе средневекового принципа градуальной иерархии в признаках осуществленной идеи. Идея в своем развитии в о с х о д и т по степеням важности от прагматического отмщения до духовного возмездия: (грязная) мзда ⇨ (неизбежная) дань ⇨ дар (приязни) ⇨ воздаяние (по делам: *поделом*) ⇨ возмездие — как конец и завершение всякой «вины» и любого «долга».

Тем не менее давление со стороны книжных текстов все усиливается, и древнерусские писатели начинают подчиняться переменчивому смыслу литературно осознанных слов. Иларион в середине XI в. говорит о тех, кто «възмездие приемля на небесѣхъ», а его современник, автор «Сказания о Борисе и Глебе», — «приять възмездие от Господа». Так или иначе, но «мзда» становится простым подношением, конкретной формой выражения приязни со стороны нижнего в иерархии по отношению к старшему: «И повѣдаше ему князь, веземъ мзду» (Никола, 103). Возмездие настигает от Бога, но и это также — дар. Когда в 1241 г. «большая вражда воздвиглась» между князьями и некто «твори возмездие уеми своими» (дядьями по материнской линии), наказание воспоследовало незамедлительно: «Богъ възмездие имъ дасть» (Ипат. лет., 266б, 267).

Перенос значений в этом высоком слове возникал и развивался постепенно, мысль переносила внимание со ‘мзды’ на ‘воздаяние’ именно потому, что слово высокого стиля должно обслуживать уровень «небесной иерархии». Деталей такого перенесения значения установить невозможно, но некоторые оттенки позволяют кое-что заметить.

О том же князе Владимире говорит летописец в заупокойном слове: «Дивно же есть, колико добра створилъ Русьстѣй земли, крестивъ ю (её)! Мы же, христиане суще, не воздаемъ почестья противу оного возданью» (Лавр. лет., 45, 1015 г.). Со стороны Владимира это — дар: он его дал (дал данное, новую веру); ему — воздаяние, потому что деянием своим он уподоблен Богу; ему невозможно давать, следует воз-давать, воз-нося. Известное евангельское «воздаяние по делом его» до XIV в. существует в форме «въздание по дѣломъ его» (иногда и *возда-*

рие), весьма конкретно и практично как простой дар, хотя и со стороны Бога. Потребовалось несколько веков, чтобы восточные славяне отошли от понимания вещной конкретности языческой мзды, развив отвлеченное представление о воздаянии или воздарии, и только на излете Древней Руси они прониклись идеей воздаяния и возмездия как противоположных форм расплаты за проживание в жизни.

ТЯЖБА

А расплата приходит; рано или поздно — но приходит.

Для Средневековья чрезвычайно важной кажется всякая судебная тяжба. Она предстает как «борьба, спор о справедливости... вине... и победе» (Хёйзинга, 1992, с. 96). В известном смысле тут овеществляется общее представление о мести — мзде — возмездии. Месть как удовлетворение чувства справедливости («чести», — полагает Йохан Хёйзинга) конкретно осуществляется в поединке, каким бы он ни был: словесным или воинским. Месть как награда сохраняет все признаки языческих представлений о справедливости. Собственно, семантическая заряженность слова *мьзда*, навсегда сохранившая неодобрительный смысл осуждения в неправедном деянии, определяется связью со словом *мьсть*. Получивший «мзду» навлечет на себя месть.

Недоверие к неопределенности судьбы, которая судит дела и мысли человека, но при этом не всегда наказывает, вызывало у древних славян желание, для каждого человека естественное: отомстить обидчику. В различные времена такое желание реализовалось по-разному. Сначала это был адекватный ответ («око за око»), затем расплата «пенями» (это уже *мьзда*), а христианство принесло с собой представление об идеальной форме возмездия, уже не связанного ни с кровной местью, ни с «платой за страх»: голос судьбы заменила благая воля Бога. «Бог накажет».

Судебная процедура уже и в Древней Руси была весьма развитой. В терминах судопроизводства ее можно описать в такой последовательности.

Сокъ (от глагола *сочити* ‘разыскивать’) — тот, кто отыскивает и выдает преступника (например, вора и покражу); своего рода сыщик, за которым следует *емец*, осуществляющий арест (захват, буквально «взятие») преступника. Затем дело ведет *вирьникъ* ‘следователь’, который постепенным перебором обстоятельств дела идет от поступка к «вине» (исходной точке преступления, ее причине) и к «вире» (штрафным санкциям).

Вторая часть «дела» связана с осуждением изобличенного преступника. Здесь важны *послухъ* (который слышал о преступлении), *видокъ* (который его видел), а еще лучше — *съвѣдетель*, знающий обстоятельства преступления. В дело вступают обвинитель *ябедьникъ* (с XV в. это *клеветьникъ*) и, конечно, *судья*. Судья может быть княжеский, если решается гражданское или уголовное дело, или церковный, если речь идет не о преступлении, а о поступке или пороке.

Третий этап включает в себя наказание. Глашатай, или судебный пристав, — это (в разное время) *биричь* или *дѣтьскый*; есть еще *мятельникъ* — судебный исполнитель и *мечьникъ* — стражник в суде и по совместительству палач.

В этой системе нет надсмотрщиков (появляются после XIII в.), понятых и присяжных (появляются с XV в.), дьяка протокола (с середины XIV в.), нет и защитника (*стряпчий* известен с 1497 г.) или контролера (*дозорьщикъ* с конца XV в.).

В центре судебно-правовой системы находятся люди государя, которые в м е с т о н е г о (он носитель власти) и по его поручению выполняют официальные функции: *дѣтескъ*, *отрокъ*, *биричь*, *вирьникъ*, *мечьникъ*, *мятельникъ*, — а вовсе не представитель судебной власти, которая выражает мнение общества. Общество начинает все более вмешиваться во властные полномочия государя, выделяя из своей среды лиц, которых не было в суде до XIV в.

Такова идеальная картина, которой так же далеко до действительности, как далеко схематичной системе до реального исполнения дел. На каждом уровне могли возникать свои «заторы» и «протори», и чем дифференцированнее система со специализацией исполнителей, тем меньше возможности исполнить все праведно и до конца. Об этом не скажешь лучше, чем в форме русских пословиц и поговорок. Переосмысление судебных терминов также показывает направление правовой мысли русского человека: *ябедник*, *клеветник*, *емец*, *стряпчий* и другие получили неодобрительное значение — и по полному праву. Осмеивались эти лица еще в сатирических повестях XVII в. «Повесть о Ерше Ершовиче» нападает «на ябедника — на вора, на разбойника, на обманщика, на лихого на худова недоброво человека», который оправдывается: «Яз… не чмуть, ни вор, ни тать и ни разбойник, поклепщик, бедо, обманщик, ворьишко, ябедник…».

Таков полный набор всех признаков, которые собирались для того, чтобы древнее короткое слово *тать* на новом уровне отношений обозначить столь же кратким и емким словом — в о р.

ПОМОЩЬ И ЗАЩИТА

Помощь приходит в результате (*по-* 'после, потом') приложения силы — мощи; поначалу просто физической мощи, которая в силах пре-воз-мочь все беды. Защита понимается просто: это спасение з а щитом. Большинство выражений, с помощью которых мы выражаем мысль о возникшем недоумении, также восходят к воинским терминам типа *ошеломить, опешить* и т. д. Сбить с головы шлем, сбросить с коня, лишить защиты.

Вот почему во все времена считалось необходимым о-забот-иться о защите. В воинских повестях помощь понимается еще по старинке, как включение помощников в общий ряд сражающихся, в котором сами *по собѣ* они как бы не существуют, вне ратного строя немыслимы — пришли друг другу *по-соб-ити*. В «Сказании о Мамаевом побоище» глаголы *помощи, помогать* своими значениями пересекаются со словом *пособити*, по-видимому, более точно выражающим смысл воинской под-моги. Князю Дмитрию здесь «пособьствова Господь» (Сказ. Мамай, 43) или святой Сергий Радонежский: благословив на бой русскую рать, «тъ ты и сам с нами пособьствуеши» (там же, 52). «Кому нам пособити?» — вопрошает стоящий в засаде Владимир Андреевич воеводу Боброка. — Какому флангу, т. е. — в какой строй войти, с кем слиться в едином воинском порыве. «Съѣхалися вси князи руские к великому князю Дмитрию Ивановичу н а п о с о б ь» (это уже в тексте «Задонщины», здесь те же выражения речи). А вот когда Олег Рязанский идет к Мамаю «на помощь», он не способствует делу, а всего лишь помогает. *Пособие* — содействие поддержки, которое ведет к удаче: *пособление Божие* в древненовгородских минейных текстах передает именно такое понимание «заботы».

Пособити — значит поддержать, оказать действенную помощь *от себя* лично; этим словом переводится греческий глагол συμμαχέω 'совместно сражаться' — действовать вместе. Именно это слово особенно распространено в древнейшей летописи, повествующей о былинных временах русской истории. В Житиях русских полководцев постоянны упоминания о конкретной помощи: «Пособи (помог) Богъ новгородцемъ», «иде пособьемъ Божиимъ» и т. д. «Пособие» осуществляется настоянием личной воли. Личная ответственность за решение остается за «пособником». От этого корня образовано много производных, а также устойчивых словосочетаний, сохранившихся до сих пор: *пособие, пособник, способствовать* (СлРЯ, 17, с. 201–204). С другой стороны, *помощь* — не *пособь*, а что-то отвлеченное от вдохновляющей энергии духа. Это — со-действие по силе возможности, всегда осмысленное и

рассудительно взвешенное. Именно «на помощь» можно позвать святых (Печ. патерик, 165) или даже Бога: «Бог в помочь!» (Батый, 113). Помощь нисходит от Бога, и только его волением решаются пособить союзнику, другу или родичу. Помощь — духовно высокое по цели действие, «помощь бо даеться от Бога съ сердцемъ свѣтивомь» (Закон судн., 6), «Правду твори да помощь» (Менандр, 8). Помогают в бедах (Жит. Авр. Смол., 2), в бою (много примеров в «Ипатьевской летописи» — в отличие от более древних текстов), помощь не «оказывают», а *посылают* или *приводят*, она *приходит* как спасение, например в виде «помочных полков» (Ипат. лет., 222, 1183 г.).

Помочь (*помощь*) — основное слово, передающее идею абсолютной поддержки, духовной по существу и безусловной по цели. Оно распространяется после XIII в., заменяя собою многие конкретные по значению формы, выражавшие ту же идею. Но раньше всего это слово появилось в переводных текстах главным образом нравственного содержания. В переводах «Пчелы», «Пандектов Никона» слово *помощь* соответствует словам *поможенье*, *поспѣшенье*, *призрѣнье* и др., употребленным в болгарской редакции тех же текстов. Разница в том, что болгарский редактор обращает внимание на конкретный момент действия (использует суффиксы *-енье*, *-ѣнье*), тогда как древнерусский подчеркивает сам факт помощи. Обычными в этом случае греческими словами могут быть ἐπι-κουρία ‘по-мощь; за-щита’ или συν-εργία ‘со-действие; со-участие’. Неуловимая за далью времен связь со-значений славянского слова со смыслом греческих слов: и в греческих второстепенными значениями являются значения ‘вспомогательные силы’, ‘наемное войско’ и т. д. Отличие славянского варианта — *помощь* — в том, что он вобрал в себя значения всех конкретных по смыслу слов и стал гиперонимом — как слово высокого стиля, отражающее идею высшей энергии и мощи: «с Божьей помощью да за дело!»

ЗАБОТА

В значении ‘заботиться; помогать’ употребляется много славянских слов. Разнообразие книжных жанров, которые, как правило, оформлялись в определенных книжных центрах, проявило себя и в накоплении близкозначных слов, своего рода синонимов местного употребления. Множество греческих слов в рамках той или иной книжной школы переводились каким-то одним словом мест-

ного распространения, и это также увеличивало запас слов в литературных текстах. Но только в текстах, а не в языке на данной территории; например, не в древнерусском языке.

Церковнославянизм *рачити* многозначен. В зависимости от места перевода он передает различные оттенки смысла. Западнославянские переводы показывают совпадение значений со смыслом чешского *răčiti* и польского *raczyć* 'хотеть, благоволить', даже 'угощать', проявляя себя в заботливости. Сербское *ра́чити* тоже имеет значение 'хотеть', но с некоторой долей расчетливости. Хотя в южнославянском переводе «Ареопагитик» конца XIV в. слово *рачительный* стоит на месте греческого ἐρωτικῆς 'любовный', а *рачительство* соответствует греческому ἔρωτος 'любовная страсть', — южнославянские переводы X–XI вв. глагол *рачити* соотносят с греч. βουλέω 'совещаться', 'замышлять, решать' и с глаголом ἐθέλω 'стремиться, быть склонным', быть готовым к помощи. Некая рационалистичность в поведении здесь вполне просматривается. Русские народные говоры в редком употреблении сохранили этот глагол в значениях 'усердствовать в своей заботе', навязчиво предлагая свою бескорыстную помощь; «всесильно, усердно стараться, делать что-либо внимательно и прилежно», о чем говорится в переработанном словаре В. И. Даля (Даль, 3, с. 1661). Это — одно из многих добавлений поляка И. А. Бодуэна де Куртенэ, редактора третьего издания словаря. У самого Даля находим лишь краткое указание на то, что глагол *ра́чить* встречается в западных русских говорах и значит 'усердно стараться' (там же, 4, с. 86). Бодуэн дал описание действия, на самом деле присущего русской ментальности, и связал его с устаревшим, если не заимствованным из польского языка, словом. На это указывает расхождение в его значениях; например, в украинском *рачити* 'снисходить', в белорусском *рачыць*.

В древнерусских текстах слово встречается редко, главным образом в ранних, домонгольских. В «Чтении о Борисе и Глебе» «блаженый же худѣ р а ч а ш е о томъ, но умоленъ бывъ отъ бояръ, створи волю отцю (своего отца, князя Владимира)» (Чтен. Борис, Глеб, 6) — здесь еще трудно отделить друг от друга со-значения 'желал', 'задумывался' или 'заботился'. В «Повести о Мамаевом побоище» начала XV в. «рачителнии же отроци разсунушася по побоищу по великому», т. е. по-юношески прилежно молодые воины, усердные и старательные, рассыпались по полю боя. Здесь также просматривается какое-то влияние книжных текстов. Слова *рачительство*, *рачение* распространились у нас с XVI в., обычно обозначали горячее стремление к деятельной заботе, явно соотнесенной с проявлениями любви и привязанности; так не только в переводных текстах, но и в произведениях Иосифа Волоцкого (СлРЯ, 22, с. 121).

Собирая вместе далеко разошедшиеся в славянских языках значения древнего слова и совмещая их с первосмыслом словесного корня (связан со словами *речь*, *реку*, *рок*), можно прийти к выводу, что рачительность — это энергичное проявление личного желания помочь — хотя бы словом, *на словах* (даже в сочувствии любви). А слово — мысль, оно же слово-дело, потому и отношение к такой заботе двойственное. Для одних это помощь, другим она кажется снисхождением, третьи вообще задумываются, чистосердечно ли она предлагается.

Подобная забота у нас не в чести. Самое древнее слово, обозначавшее заботу, — *радѣние* (между прочим, родственно слову *родити*). Это забота, тоже явленная в усердии и старании; то, *ради* чего забота осуществляется; предлог *ради* и слово *радость* — одного корня. Все родственные языки согласуются в утверждении, что *радение* — это 'попечение, предусмотрительность' в деле (*ради чего*), попечение и *бдение* (от глагола *блюсти*) тоже в деле; сербский глагол *ра́дити* сохраняет значение 'стремиться, работать' — над тем, что удается. Здесь уже идея не только «пользы», как в случае с пособничеством, но и добровольного включения в общее дело просто *ради* удовольствия в нем участвовать. Бескорыстная забота, которая легко принимается. Более того, забота, которая ожидается, потому что в древнерусских памятниках как раз отрицание «радивости» описывается чаще, чем ее наличие. *Нерадяй* при греч. καταφρονῶν 'пренебрегающий', *не радять* при греч. ἀμελοῦσι 'беспечны, беззаботны' показывают связь «радения» с заботой в деле. Раб-пастух, «бдя» за скотом, убегает от напавшего волка, ибо «наимникъ есть и не радить по овцах» (Жит. Леонт. Рост., 351об.); радеет тот, кто постоянно бдит и печется. «Яко же тамо печаашеся тѣмъ, азъ не радяхъ» (Жит. Вас. Нов., 409) — не порадел о том, что было предметом попечения.

Забота в замысле, помысленная в модальности возможного осуществления, данная как активное намерение, выражается столь же старым словом *попечение* — это забота в стремлении к служению, служению в самом высоком смысле, не в пустяках. В «Пчеле» повелительная форма глагола *пцися*! (пекись) при греч. ἄσκει значит 'старайся'; в болгарской версии перевода «*прилежи*!» «Не о вьси (не о деревне своей) попечение… нъ о всей земли русьскѣи!» пекутся князья (Усп. сб., 57). Слово *попечение* часто употребляется именно в житиях, поскольку речь идет о постоянной и надежной заботе. Герои текстов Епифания Премудрого имеют постоянное «о паствѣ попечение» (Жит. Стеф., 214), или «премного попечение къ обители» (Жит. Сергия, 90). Греческий эквивалент глагола — φροντίζω 'иметь попечение, заботиться', *попечение творити* — значит задуматься и поразмыслить (Печ. патерик, 118); «пе-

четься, како угодити Богу», «не печеться земными, но небесных желаеть» (там же, 145, 99). Глагол *печися* (*пещися*) значил 'печалиться, сокрушаться', следовательно, 'мучиться в заботах'; пекутся о стране, о стаде, о делах. Раб вне господского дома неизбежно «нужнаго попечения прѣмѣнися» (лишился) (Пандекты, 189); в болгарском варианте *нуждной потрѣбѣ*, т. е. всего необходимого). Глагол настолько необходим для выражения ненавязчивой заботы, представленной в форме наблюдения, что иногда его используют при переводах и там, где в оригинале его нет. «А въсе имъ тъщание на харатийную тонкоту и на грамотную красоту, а о чтеньи не пекуться» (Пчела, 163) — «но не в чтении книг», сказано в греческом тексте (ἀνάγνωσιν).

Интересно распределение этих слов у Нила Сорского. В отношении к человеку надлежит «прилѣжно попечение имѣти» (Нил, 23), постоянно думать о смерти, поверяя свои поступки: «попецѣмся о часе ономъ смертнѣмъ... и в попечениа неполезна» (там же, 66). Для этого «подобаеть призывати Бога на помощь» (там же, 60) — *Божья помощь* в таком случае необходима. Наконец, если речь заходит о деле, об усердии в ее исполнении, используется третье слово: «Ни истязаеть Господь о таковѣмъ насъ нерадѣнии» (там же, 60). Различие в оттенках смысла еще заметно, тем более что подкрепляется оно другими словами, очень близкими по значению, но направленными на активность самих объектов заботы. Например, пьяный во хмелю, «егда опиянится, забываеть своего благородиа», «и забываеть образъ хранения своего, и оттирается оть смысла еа блюдение хотѣниа еа, и искореняется оть неа всяко устроение стоаниа» (там же, 83–84). Не предохраняется и не соблюдает вплоть до невозможности «стоаниа» своего.

Слово *забота* однозначной этимологии не имеет. Самая правдоподобная связывает его с глаголом *зобати* 'питаться, есть', причем именно у восточных славян это слово особенно распространено. В русских говорах слова *зобаться*, *зобачиться* значат 'заботиться, беспокоиться, тревожиться', откуда и переносное значение 'стараться, добиваться' (СРНГ, 11, с. 322). «Акающее» произношение слова пришло в литературный язык чуть ли не в конце XVIII в.; его долго пишут по старинке как *зобота*, особенно если передают особенности разговорной речи: «Боярская зобота: пить, ес(т)ь, гулять и спать» (Сл. XVIII в., 7, с. 164). Это — попечение о ком-то или о чем-то, связанное с беспокойством и хлопотами; но характерно упоминание о еде: именно такая «зобота» является основной в постоянной мысли о хлебе насущном. Перенесение значения слова на мысль о 'деле, занятии' на другие отвлеченные материи — вторично. Заботиться — не значит озаботиться делом, как в пособлении, или мыслью, как в попечении, усердием соучастия, как в

радении («совместные радения»); это самого общего свойства беспокойство, связанное с добыванием пищи, а затем распространенное на все жизненно важные «заботы». В том числе и на заботы о душе: «Иди, попецися о своей души» (Печ. патерик, 158).

В «Евангелии от Луки» рассказывается о сеятеле, вышедшем в поле сеять, но делал он это небрежно, беззаботно разбрасывая зерна, «и пътиця небесьныя позобаша ея» (Остром. ев., 94в) — «озаботились» ими и склевали; в современном переводе *поклевали* на месте греч. κατέφαγεν 'съели, пожрали'. Предусмотрительность как основной признак всякой «заботы» исходит из образа «зоба», в который собирается (так, на всякий случай) необходимое для жизни пропитание.

Другие глаголы того же значения редки в древнерусских текстах. Всегда остается сомнение, были ли они в общем употреблении как разговорные формы.

Ратовати скорее западнославянское слово, оно известно польскому, и, под его влиянием, украинскому и белорусскому языкам, а также соседним с ними южнорусским говорам: *рятовать* 'помогать'. И не просто помогать, а прямым образом спасать в случае большой беды: «Ратуйте, люди добрые!». В древнерусских источниках этот глагол не употреблялся, у нас *ра́товать* — производное от слова *рать*. Идея спасения в нашей ментальности совсем другая, слово не привилось.

Клопоты тоже заботы, в польском *kłopot* 'забота, беспокойство', в чешском *klopot* 'торопливость, поспешность', в русском изменилось произношение: *хлопоты*. Это «возня и суета, беспокойство, тревога» (Даль, 4, с. 551). Шум и гам, слова и слова, видимость всякого дела. Пустое бурление чувств, вызывающее негодование и возмущение. Тоже не привилось в таком значении.

Остались лишь *зобота* ⇨ *забота* в народной речи и *попечение* в высоком стиле церковного языка. Теперь это стилистические оттенки, от прочих глаголов остались только остатки в виде имен: *радение* да *рачительный*.

БЛЮСТИ И ХРАНИТЬ

Как ни странно, в древнейших текстах очень редко встречаются слова со значениями 'охранять', 'стеречь', даже если описываются события, вызывающие необходимость в охранении, помощи или защите. В «Повести временных лет» таких слов не более десятка, употреблены они около 50 раз, и только глагол *блюсти* использован более или менее часто — 15 раз. Для такого большого памятника это мало.

В 967 г. киевляне говорят своему князю Святославу, любившему дальние походы: «Ты, княже, чужея земли ищеши и блюдеши, а своея ся охабивъ (покинув)» (Лавр. лет., 20). По-видимому, это устойчивая старинная формула княжеской власти — «блюсти свою землю», она часто повторяется на страницах летописи: «Да блюдем рускиѣ земли», — говорят князья на Любечском съезде 1097 г., и далее неоднократно. «Наблюдать» или «соблюдать» — что при этом имеется в виду? Судя по фактам — первое, поскольку совместные призывы беречь русскую землю никогда не соблюдались. Глагол имел и другое значение — 'стеречь, сторожить': когда князя Всеслава бросили в погреб (1068 г.), решили: «Атъ (пусть) Всеслава блюдуть» там (Лавр. лет., 57об.). В возвратной форме глагол *блюстися* значил 'беречься'; следует, говорил Феодосий Печерский, «в молитвахъ блюстися от помыслъ скверньных» (Феодосий, 62). Но точно так же следует «блюстися» и «от лѣности», и «от дьявола», и от всего погубного для души, хотя на первых порах говорится не о душе, а по старому обычаю — о голове: «Тобѣ, княже, достоить блюсти головы своее» (там же, 87об.; ср. 88об.). Идея личного спасения очень важна для христианина, она постоянно воспроизводится в средневековых текстах с помощью глагола *блюстися*.

При этом речь идет не об охранении, а именно о внимательном надзоре; как мы сказали бы сегодня — о контрольных функциях власти или простого человеческого пожелания. *Блюсти* — наблюдать, бдеть и одновременно быть готовым ко всяческим случайностям; целый ряд слов являются однокоренными с глаголом *блюсти*, среди них такие, как *възбнутися* 'пробудиться' или *будити*. Известная сказка Пушкина о царе, который царствовал, лежа на боку, обыгрывает именно это глубинное значение нашего глагола: блюсти — значит проснуться и наблюдать, постоянно пробуждая других, побуждая их на дело.

То, что это так, показывают соответствия в греческих текстах, переведенных у славян.

Слово *блюсти*(*ся*) передает значения многих греческих глаголов: φυλάσσω 'сторожить, охранять' (но и 'подстерегать, следить', даже 'выжидать'), τηρέω 'оберегать, охранять' (с теми же дополнительными значениями, но также и со значением 'соблюдать, выполнять'), σκοπέω 'наблюдать, следить' (но также 'быть настороже, проявлять бдительность', 'заботиться'), διοικέω 'управлять, руководить', διασκέπτομαι 'оглядываться, озираться' (также 'внимательно рассматривать', 'обдумывать'). «Уне бо ми есть своея съблюсти свободы, нѣгли инѣхъ поработити» (Пчела, 32) — лучше сохранить свою свободу, чем покорять других. «Красны жены лобзания блюдися, яко змиина ѣда злаго» (там же,

297) — берегись поцелуев красавиц, они страшнее змеиного яда; глагол φυλάττεσθαι, употребленный здесь, совмещает в себе со-значения ‘берегись’ и ‘подстерегает’ (опасность). «Съблюдѣмъ же сице чисту свою съвѣсть» (Ефр. Кормч., 569) — именно соблюдем в чистоте, «обережем» свою совесть. Словом, охраняйся всегда и во всем, и «от врагъ блюди себе», а «къ другомъ буди твердъ» (Пчела, 70; здесь глагол «блюди» стоит на месте греческой формы ’ασφαλής ‘незыблем’, которая по смыслу противопоставлена слову «твердъ»). В некоторых случаях славянский переводчик напрямую передает такие глаголы словом *съмотрити, расмотряти.* В «Ефремовской Кормчей» XII в. говорится, что митрополит свои дела должен «расматряти же безблазньно» (Ефр. Кормч., 207), а епископ «съмотрити възможеть коежьдо» (там же, 306) и т. д. Все это — те же глаголы, или близкие к ним по значению текстовые формы ’ανακρίνεσθαι, σκέψασθαι, σκοπουμένου.

Другой глагол, имевший то же значение, но более близкое к современному представлению об охране, — *хранити, хранитися.* Его смысл понятен из разговорной русской формы *хоронити, хоронитися* — ‘прятать’ или ‘прятаться’. Это слово встречается в переводе старинных грамот — договоров русских князей X в. с греками; в них говорится о том, что составленные и записанные документы следует хранить («держимъ и хранимъ» — Лавр. лет., 12, 13об., 14 и др.). Тот же глагол употреблен при изложении библейской истории в рассказе о выборе вер («суботу хранити», «много хранимъ останокъ» Вавилонской башни). Больше это слово нигде не используется, разве что в русской форме при указании на погребение значительного лица: «похорониша». Ясно, что уже в те времена разница между *хранити(ся)* и *хоронити(ся)* осознавалась, причем первый из глаголов употреблялся редко и в древнерусский период нашей истории не был востребован. Обходились глаголом *блюсти(ся).* Сравнивая переводные и оригинальные тексты домонгольской Руси, видим, что первые предпочитали глагол *хранити,* а вторые — *блюсти(ся).* В переводе «Синайского патерика» — *хранити* (свое слово), *хранитися* (от врагов и пр.); в «Молении» Даниила Заточника — *блюстися*: «А от моего ся государя не блюдися ничего, ни казни, ни муки» (Лексика, 20).

Что глагол *хранити* употреблялся в значении ‘прятать’, показывают древнерусские переводные тексты; «убогыхъ поты (труды рабов) в своихъ скровищѣхъ храня» (Пчела, 77) — греч. ἀποκρύπτων прямо значит ‘утаивающий, спрятавший’. Именно в переводе «Пчелы» мы находим противопоставление глаголов *хранити(ся)* и *хоронити(ся).* «Пердики бо (куропатки же — греч. πέρδικα), ловца видѣвше, дѣтемъ запрѣщають и велять х р а н и т и с я, а сами окрестъ ловящихъ лѣтають

и ходять и валяються, а мало вытекуть и пакы притекуть, донюдуже дѣти ихъ п о х о р о н я т ь с я, а сами възлетять» (Пчела, 219). Два слова одного корня представлены уже в разных значениях: первое значило ‘остерегаться, беречься’, второе — ‘спрятаться, укрыться’. В тексте они соответствуют разным греческим словам: в первом случае это φεύγω ‘избегать, сторониться’, во втором — ’ασφάλεια в выражении ‘оказаться в безопасности, под защитой’. Мало того что один и тот же глагол выражает различные значения корня, но и сам глагол становится уже словом родового смысла, включая в себя все возможные в речевых ситуациях обозначения охраны и защиты.

Согласно древнерусским текстам, хранить следует веру, заповеди, закон, сон, душу, правду, дружбу, злато, сокровище, душевное достоинство, «ложе мужа своего» и прочее, столь же ценное, что стоит вообще оберегать от чужих посягательств. *Хранити* — это и прятать, и сохранять. *Хоронити* — погребать; так уже в «Повести временных лет»: «похорониша тѣло его» (Лавр. лет., 63об., также 8, 20об.). То же и в текстах XII в.: «Зашедшю солнцю не достоить мертвеца хоронити» (Кирик, 37) — после захода солнца. И не только погребать, но и прятать. «Свободнии с нимь (с холопом) крали или хоронили» (Правда Русская, 62), «въстав, прехорони чресы (ножи) на иное мѣсто» (Соломон, 54) и т. д.

Различие между глаголами *хоронити* и *погребати* состоит в моменте действия, на что в древности обращали особенное внимание: «мертвеца хоронити» вообще, но только что «умершихъ погребають». Варианты расхождения по спискам одного и того же текста очень выразительны. В «Киево-Печерском патерике»: «Да скончаете животъ свой зде и съ святыми отци погребены быти сподобисте в печерѣ» (вариант: *положени*); «игуменъ же и вся братиа погребоша тѣло его честно» (варианты: *похорониша*, *сохраниша*). *Погре(б)сти* — глагол весьма конкретного значения — ‘раскопать, выкопать’; например, нужно «прияти съсуды плѣненыя (плетеные) и погрести» (Пандекты, 268), чему в болгарском варианте соответствует слово «прокопати». Погребают не только умерших, но и всякие органические остатки, подверженные тлению, например, «ино что животинъ помѣтаемо скверно нечисто, погребуться со всякымь хранениемь» (Ответы Ио., 6). Русские диалектные глаголы *гребтеть* ‘беспокоить, тревожить’ и *гребовать* ‘брезговать, пренебрегать’ возводят к сложениям с тем же корнем: ‘рыть, скрести’ ⇨ ‘воздерживаться, пренебрегать’ (ЭССЯ, 7, с. 110). Это семантическое развитие общего смысла от ‘скрести-разрывать (землю)’ до ‘скрести (мысли)’ и ‘разрывать (душу)’. То, что следует хранить, — хоронят, то, чем гребуют, — погребают навсегда. Прежняя близость значений,

служивших для выражения смежных действий (*погребать — хоронить*), разошлась в глагольных формах на этических основаниях.

Греческие эквиваленты глагола *хранити/хоронити* — те же, что и у глагола *блюсти*, хотя есть и другие: κατέχω 'укрывать, хранить', ποιέω 'быть в наличии', συντηρέω 'сохранять, беречь', а при отрицании и καταφρονέω 'пренебрегать', т. е. не соблюдать («и не могуще хранити» — Пчела, 36). В переводах «Пчелы» глаголы *блюсти* и *хранити* выступают как синонимы, иногда передавая один и тот же греческий глагол, иногда — разные, но близкозначные. Первый случай: мудрец просил своих рабов, «да быша и̇ (чтобы его) съхранили от мнимых другъ... занѣ (поскольку) отъ враг сам ся съблюдаю, вѣдая ихъ» (там же, 71; φυλάττειν — φυλάσσομαι). Другие (рабы) охраняют — сам себя «соблюдает», будучи настороже и зная своих врагов. Второй случай таков: «Ничтоже тако не схраняеть мужа, якоже и добрыхъ приятель съблюденье» (там же, 101; ’αληθινὴ — φυλακτήριον). Здесь такое же соотношение смыслов: ничто не о х р а н я е т человека так, как з а щ и т а хороших друзей.

Есть еще одна возможность проверить наши выводы, касающиеся распределения этих глаголов. В древнерусском переводе «Пандектов Никона» обычно употребляется слово *схранити* — в болгарской редакции ему соответствует *съблюсти* или *скрыти*: «добро есть схранити тѣхъ (грешников) свѣсть (совесть)» (Пандекты, 332) и пр., но если это — имя, то соотношение прямо обратное: «молитва несытна и блюдѣние нерастлѣньно» (там же, 335) — в болгарской версии «съхраненье неукрадомо». Для древнерусских переводов глагол *хранити* более характерен. Быть может, это слово высокого стиля, и в церковных текстах оно предпочитается слову *блюсти*.

Важно, что оба глагола, заменяя множество греческих слов, с самого начала получили права гиперонимов и используются в самом широком (родовом) значении. Но друг другу они противопоставлены как обозначение охраны со стороны (*хранити*) и собственной предосторожности (*блюсти-ся*).

СТОРОЖИТЬ И СТЕРЕЧЬ

днако и характер охраны может быть разным. Одно дело — охранять от покушений, беречь, другое — сторожить того, кто покушался на тебя.

Сторожит *стража*. Древнейшее употребление этого слова известно в значении ‘охрана’: «пристави стража», «постави стража» в переводах встречается часто (Флавий), в том числе и при обозначении ночного времени («третья стража» и пр.). То же и для слов в русской полногласной форме: бросили князя Василька в погреб «и приставиша к нему сторожѣ на ночь» (Лавр. лет., 87об.). В 967 г. пришли к Киеву печенеги, и один из них спрашивал воеводу Претича: «А ты князь ли еси?» — онъ же рече: «Азъ есмь мужь его, и пришелъ есмь въ с т о р о ж ѣ х, и по мнѣ идеть полкъ со княземъ бе-щисла множество» (там же, 20). Хитрость удалась — печенеги испугались. Но формула «быти в сторожѣхъ» осталась на все времена, пока случались средневековые сражения. Сторожевой полк — авангард, идущий впереди рати. Это всегда *сторо́жи*, *сторо́жѣ*, особенно часто о них говорится в XII в. (Ипат. лет., 224, 231 и мн. др.), а затем они являются на Куликовом поле (Сказание, 506, 507 и др.). Это формы двойственного и множественного числа, в форме единственного числа речь идет о простом *сто́роже*: «аще обрящется с т о р о ж саду, крадый овощь того мѣста, то…» (Кн. закон., 50). Заметим, что употребить это слово в книжной неполногласной форме было затруднительно, возникало смешение с другим глаголом. Например, в рассказе о монахах, которые между трапезами проводят время в благочестивых молитвах: «И пакы съвлачавшеся бѣлых риз ихъ, на дѣла идуть и стражуть до вечера» (Флавий, 253) — страдают или сторожат? Яснее в другом тексте: «Злѣ стражюща недугомъ… иже тако стражють» (Пчела, 175) — здесь определенно «страдают», в оригинале греч. πάσχω ‘страдать’.

Стеречь имеет сразу несколько значений, которые легко определить по текстам:

- ‘блюсти, наблюдать’: «обратитеся къ Богу, научитеся благая сътваряти и стерезите себе» — в увещевательной грамоте митрополита Алексия в 1356 г. (Материалы, 3, с. 513); «стрегущи ему обои пути» от нападения врагов (Жит. Ал. Невск., 3);
- ‘сторожить, стеречь’ (его от чего-то): *сторожь стерегъ* — глосса к библейскому тексту в рукописи XI в. «стражемъ велить не млъчати» (Материалы, 3, с. 513); «и стрежахуть его крѣпко» (Печ. патерик, 109), «его же твердо стрежаху» (там же, 142), «повелѣзаключити въ единой храминѣ и твердо стрещи» (Жит. Вас. Нов., 37);
- ‘оберегать, охранять’ (от кого-то что-то): «повелѣ слугамъ своимъ на мѣстѣ томъ стрещи святого тѣла» (Чтен. Борис, Глеб, 14); «аще кто, в лѣсѣ дровъ рубя, не постережеть…» (Кн. закон., 51); «и поча

стеречи волость его» (Ипат. лет., 332) — это уже видоизменение старой формулы «блюсти землѣ»: «стерегучи земли Рускиѣ» (там же, 233, 1192 г., также 226, 234, 234об. и др.);

- '(пред)остерегать': «Олговичи же устерегшися, изнарядивше полкы своя» (691), «черниии клобуци (тюркское племя) остерегоша è (их)» (там же, 219, 1180 г.);
- 'подстерегать' (т. е. наблюдать): «въ едину же нощь придоша татие и стрежаху старца… — «Доколѣ стрежете въсуе, покрасти мя хощете?» (Печ. патерик, 134).

И здесь наблюдается такое же соответствие. Неполногласная форма инфинитива *стрѣщи* совпадает с другим глаголом, который в иных своих формах обозначает стрижку (*стригуть*). Такая форма использована в некоторых переводах; например, в «Синайском патерике» пять раз (*стрѣжаше*, *стрѣгуще* и др.). Кроме того, и здесь сталкиваемся с обозначением взаимообратимых действий: предохранять его от чего-то или кого-то или, наоборот, от *него* самого что-то охранять — тоже разница, и немалая. Поэтому с течением времени произошло распределение глаголов по смыслу. *Стеречь* чаще обозначало охранять (арестованного, заключенного, посаженного в погреб и т. д.), а *сторожить* — охранять нечто уже от всяких покушений на это добро. Мудрость повелевает «вьсею стражею блюсти сердце» (Ефр. Кормч., 202) — оберегать; с другой стороны, если кому-то дал часть — «с тем же его и блюди и стережи» (Ипат. лет., 236, 1195 г.). Князя Игоря «блюдуть сторожи» (там же, 349), «стражю блюдый» и в «Александрии» (7) — «в день и в нощь имъ же сторожевѣ стрежахуть е г о» (там же, 227, 1185 г.). Не умножая числа примеров, отметим главное: сторожит тот, кто блюдет, — стережет тот, кто охраняет.

Глагол *беречи* используется редко, и обычно в отрицательном смысле: *небрегоста*, *небреже*, *небрегуще*, *въ небреженьи*, *небрѣгъше*, *не брежеть*, *небрещи* и т. д. Речь идет о пренебрежении своими обязанностями, а не о сохранении чего-либо или кого-то. «Иже о съблюдении царевѣ или княжи небрегый…» (Кн. закон., 65) — тут стоит глагол μελετάω 'заботиться'; следовательно, речь идет о небрежении слуг.

Попробуем совместить в общем смысле глаголы «хранения» и глаголы «защиты». Каким-то внутренним смыслом своих корней они соотносятся попарно, вот только трудно сейчас обнаружить такие связи достоверно точно.

Древнейший из этих глаголов — *беречь*, который соотносится с действием «прятать»; исконный смысл корня *беречь* (родствен слову

бéрегъ) примерно такой: 'прятать в горных ущельях' (ЭССЯ, 1, с. 190), сохраняя особо ценное имущество или скот. Глагол сохранился у восточных славян, но как-то выпал из ряда слов, которые мы здесь говорим. В средневековых текстах он представлен в отрицательных выражениях, и это не случайно. Перед нами самое общее слово, служившее для выражения абсолютного качества защиты.

Глагол *хранити* в славянских языках связан с обозначением пищи, 'питать, кормить', обычно о скоте — следовательно 'содержать, охранять', т. е. 'защищать'. Это — постоянная забота скотовода, вообще крестьянина, и значение глагольного корня наталкивает на мысль о близости этих слов в выражении такого действия: *хранити* и *зобота* (там же, 8, с. 78–79).

Бескорыстное отношение к защите выражено, по-видимому, в паре *блюсти* — *радѣти*. Это отношение связано с простым действием 'присматривать, приглядывать' и тем самым внешне 'заботиться'. Но такая забота сопровождается ощущением радости и удачи — если, конечно, все принятые правила и положенные условия этого действия полностью с-о-б-л-ю-д-е-н-ы.

Идея служения делу объединяет глаголы *пособить* и *стеречь*, в первом случае речь идет о действенной помощи, во втором — о том, что следует 'укрыть' как наиболее ценное.

Слова *сторожь*, *сторожити* в этот ряд не входят, они вторичны и, быть может, заменяют слово *беречь*.

*
* *

Путем типичных для Средневековья градуальных переходов в обозначении социально-нравственных отношений между людьми к началу XVII века полностью преобразовалась система таких отношений.

Изменились коренные признаки в системном проявлении нравственных установок общества.

Во-первых, с конца XV века деятельное начало незаметно сменилось словесным (речевым) его эквивалентом. То, что прежде нужно было таить (*тать*), теперь проявилось в обмане словом (*вор*); то, что нужно было прятать (*беречь*), теперь стало достаточно поверхностно охранять (*стеречь*); то, что раньше было усердной и бескорыстной заботой о родиче (*радение*), теперь обернулось заботой на словах (*рачение*); и т. д. Новое миросозерцание доверяло с л о в у то, что прежде находилось в ведении конкретного д е л а.

Во-вторых, взаимные отношения родового (языческого) быта превращались в однонаправленное движение действия. Движение мысли и

слова от мести ко мзде — одностороннему возмещению утраты, все более становящемуся незаконным побором; точно так же взаимность *рѣза*, *тяжбы*, *пособия*, *попечения* становились соответственно *лихвой*, *судом*, *защитой*, *заботой* и т. д. *Пособити*, т. е. безусловно 'на (за) себя взять', превращается в *помочи* (*помощь*) по силе возможности. То, что раньше достаточно было *блюсти* 'наблюдать', теперь непременно следует беречь, сторожить, стеречь и охранять от покушений со стороны лихих людей. Феодальная иерархия взломала патриархальный быт, выстраивая ряд дающих и получающих, субъектов права и его объектов.

В-третьих, и сами по себе слова под давлением жизненных обстоятельств, медленно ворочаясь в традиционных формулах речи, разрывая теплую — материнскую — их плоть, выходили на свет все более отвлеченными по смыслу терминами родового значения, годными для логических операций.

Рачение: 'любовь' (XI в.) ⇨ 'попечение, забота' (XV в.) ⇨ 'сильное желание' (XVI в.) ⇨ 'старание (в заботе)' (XX в.);

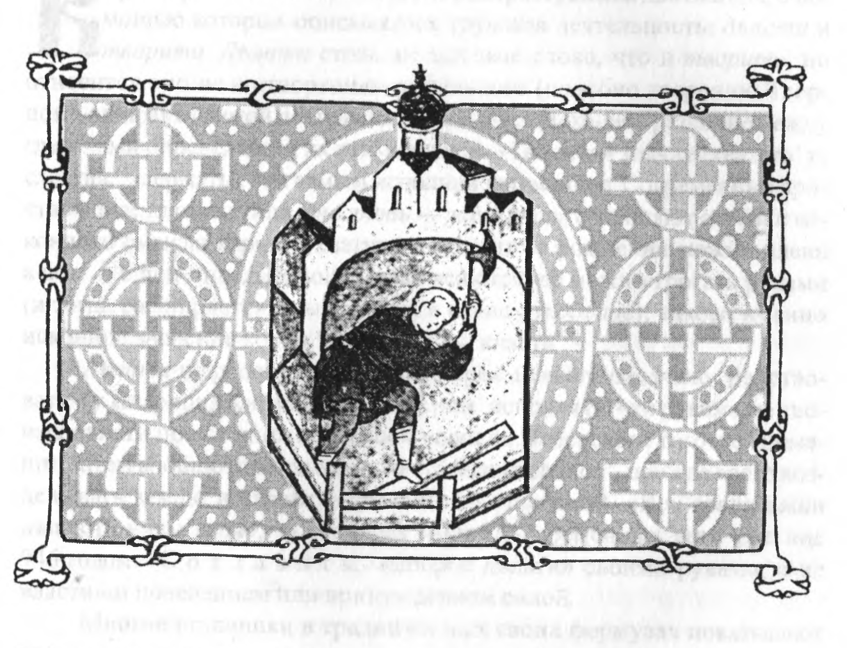
попечение: 'помыслы' (XI в.) ⇨ 'служение (опека)' (XII в.) ⇨ 'забота' (XV в.) ⇨ 'стремление (в намерении)' (XVII в.) ⇨ 'наблюдение, связанное с ответственностью' (XX в.).

Подобные преображения значений при общности смысла характерны для всех слов. Века не проходят даром.

Вполне возможно, что и в XI в. эти слова имели столь же отвлеченное (по тем понятиям) значение, как и теперь. Чем всеохватное чувство любви не 'старание заботиться'? Мы уже знаем, что под любовью понимали русские, — это *pietas*, созревание глубокого чувства, окрыленное заботой и попечением. И чем помыслы о заботе отличаются от ответственности заботой? Да, смысловой стержень слов неизменен, хотя оттенки значений преобразуются в формах от образно широкого к отвлеченно специальному.

Так и присходит преобразование слов по мере развития мысли в постоянном свершении дел.

ГЛАВА ШЕСТАЯ



ПОЛЬЗА ДЕЛА

«Силушка» — она грешна. Без «силушки» — что поделаешь? И надо было выбирать или дело, или безгрешность.

Василий Розанов

ДЕЛО, ТРУД, РАБОТА

В древнерусских текстах широко распространены два глагола, с помощью которых описывалась трудовая деятельность: *дѣлати* и *творити*. *Дѣлати* столь же высокое слово, что и *творити*, но относится оно не к «творению» идеального (подобно творению Творцом), а к практической деятельности человека. Исконное различие между глаголами определяется их этимологией. «Творить» значит 'хватать' и, схватив, 'удержать', тем самым исполнив задуманное. Современные приставочные глаголы типа *отворить — затворить* сохраняют оттенки исконного смысла корня. Схватить в момент ее рождения можно идею, а вот в е щ и предметного мира касаются, ее можно трогать руками (и тогда расширяется смысл корня в слове *рукодѣлие*); таково именно исконное значение корня **dē-* 'ставить, класть'.

Дѣлати в древнерусском языке прежде всего означало 'действовать' (у Илариона Киевского в XI в.) или 'исполнять' («и рукама же своима дѣлати по вся дни» в Житии Феодосия Печерского того же времени), затем вообще 'производить нечто значительное', прежде всего возделывать землю и строить (*древодѣля* — плотник). «Вси гради ваши дѣлають нивы своя», — отмечает «Повесть временных лет» уже под 946 годом. С о з д а в а т ь, «доброе дѣлати» своими руками, а не властным повелением или принуждением силой.

Многие источники в традиционных своих формулах показывают разницу между трудом и делом.

Святой подвижник дела не делает, он трудится, даже если и «своима рукама»: «тружахомъся, дѣлающе своима рукама». Труд есть подвиг духовного спасения, напряжение души, а не напряженность мускулов. Это всегда преодоление всяческих затруднений, и Кирилл Туровский использует тот же глагол, чтобы выразить з а т р у д н е н и е, которое встречает его, когда он собирается описать «божественные силы»: «но тружается мой мутны ум, худ разум имѣя, не могый порядних словес по чину глаголати...» (КТур., 341).

Родственные языки, например, литовский словом *dailẽ* 'искусство, ремесло' показывает, что результатом всякого дела являлось прекрасно

исполненное — *dailùs* ‘изящный’. В своем деле человек свободен и никому не подчинен, он п о с в я щ а е т себя делу, «как хочеть, тако и дѣжеть».

Труд протекает в страданиях и в беспокойстве, это исполнение не руками, а сердцем, труд — досада, тягота, испытание. Древнерусская «Пчела» не раз говорит о труде, и по-разному. «Злая жена, аки трудъ въ лядвѣяхъ» — боль в промежности; «кто труда боится — бѣжить благодати» — беспокойства и подвига. Владимир Мономах описывает сыновьям «трудъ свои, оже ся есмь тружалъ, пути дѣя и ловы» — делал (дѣя) труды — занимался деятельностью; но и всякий святой, погибший за веру, «сподоби ся труды (трудами) за вѣру» — пострадал (примеры собраны: Материалы, 3, с. 1007–1009).

Труд — это составная часть всякого дела. Так трудится и монах в обители, «чая от Господа милости за трудъ своего дѣла» (тоже расхожее выражение, которое встречается в любом Житии).

Можно предполагать, что различие между тремя проявлениями трудовой деятельности состояло в том, что «дело» было свободным, а «труд» и «работа» делались по необходимости или по понуждению. Труд — сам в себе, исполняется для себя, тогда как работа — это служение другому. Свобода выбора реализуется в воле делать, в д е л е; это модальность «могу» и «хочу». Воля как свобода от обязанностей утрачивается в т р у д е — это модальность «должен»: «душа обязана трудиться...».

В древнерусских текстах часто находим выражения вроде «освободитися от работы» (например, Индикоплов, 32): «и тъ свободить вы от работы» (Флавий, 264); следовательно, и значение слова работа как ‘рабство’ тоже соотносится со свободой — в виде несвободы. Дело всегда в о л ь н о е, труд — с в о б о д е н, а вот работа проходит вне категории «свободы». Свобода ограничивает личную волю общими интересами других членов общества, так что в моральном плане труд действительно может быть «трудным».

Работа всегда описывается как *лютая*, *горкая*, *злая*, даже *великая работа* (Пчела, 29), что в греческом оригинале соответствует сложному слову δουλοπρέπεια ‘грубый и грязный труд’ раба.

А. С. Демин заметил, что тема труда «не сразу возобладала в рассказах о святых и монахах, но вырастала постепенно. Например, в житийных статьях «Повести временных лет» о первых русских праведниках их жизнь еще не трактовалась как огромный непрерывный труд; больше подчеркивались их разные лишения, то, что праведники «приимаше раны и наготу». В Житии лишь к XV в. подвижничество и труд стали повсеместно превращаться в своего рода синонимы» (Демин, 1977, с. 74).

Действительно, в ранних житийных текстах подвижники заняты «деланием». Еще и в конце XV в. Нил Сорский предпочитал говорить о том, что игумен «братии раздает дѣла», и вообще «дѣлати же дѣла подобаеть подъ кровомъ [монастыря] бывающая», поскольку, понятное дело, спасается человек лишь «нуждею дѣлания и теплотою вѣры» (Нил, 5, 7, 13).

Впрочем, дела делаются с огромным трудом: «Да утомляють тѣла постомъ и жаждою, и трудомъ по возможному», усмиряя плоть, а тем, которые в стараниях оскудели, «подобаетъ искати люботруднѣ» (там же, 9, 14). У Нила почти рядом употреблены все три слова, и видно, чем они отличаются друг от друга: «Обрѣтающе нуждную потребу от т р у д о в ъ своихъ... и сиа д ѣ л а н и а творяща [речь о молитве и службе], руко д ѣ л и е, и аще кыа р а б о т ы служения и Богови приобщающеся...» (там же, 90). Слово *работа* использовано только в этом месте, больше нигде о «работе» Нил не говорит; работа служения Богу — не рабство, а обязанность монаха.

Но со временем именно представление о духовном, психологически «трудном» труде вытесняет и «делание», и прямое рабское «делание», когда монахи живут, «работающе братии якоже Богови».

Авраамий Ростовский, «трудом себя источив» (расточив), продолжал «на братию тружатися» — это уже не рабство, не делание, хотя Авраамий именно «в ручном труде тружащеся» (примеры: Демин, 1977, с. 74–90). Труд как внутренняя потребность дела, завещанная Богом, постепенно распространяется на описание трудовой деятельности разных социальных групп: это и воинский труд, и «трудолюбие добрых женъ» — с XVI в. Идеальное, понятое как душевный порыв к «деланию» в каждодневном стремлении, поначалу связано только с подвижнической жизнью за монастырской оградой, но постепенно переходит на все более широкий круг лиц самого разного чина и звания, для которых общим было рвение к труду в будничной его форме, внешне невыразительных «дел», исполняя которые по чувству долга человек получает награду в духовном смысле.

В «Диоптре», переведенной в XIV в., говорится ясно: в творчестве на земле, в своем «подобии» Богу, человек должен трудиться истово, и только тогда «яко да конець, прочее, будеть нашему труду, дѣланья мзда» (Диоптра, 236), что на современный язык переводят так: «чтобы это и было венцом нашего труда, платой за работу» (Прохоров, 1987, с. 237). «Деланье» — не работа, а свершение «дела» в результате «труда»; о рабском труде — работе — в «Диоптре» также речи нет. Рабским трудом не спасешься, и это-то моральное ограничение и становилось особенно тягостным для средневекового холопа.

Труд непомерен и каждодневен, трудятся «в поте лица своего», а не «делают» что-то конкретно, и не «работают бѣсу». «В сознании крестьянина, — пишет историк средневекового быта, — веселье не могло быть пресным. Обычная ссылка на грубость нравов средневекового общества лишь отчасти объясняет эту особенность тогдашнего юмора. Не следует забывать о языческих корнях народных празднеств. Удалое разгулье таких праздников отвечало национальному характеру русских людей. Поговорка — «Гулять так гулять» выражала принцип «ничего не делать вполсилы». Этот принцип воплощался и в постоянном непомерном труде и в недолгом веселье» (Семенова, 1982, с. 167). Как говорится, делу время — потехе час.

Исконное распределение всех трех слов в полной мере выражено в текстах Епифания Премудрого (начало XV в.).

В Житии Стефана Пермского только «раб неключимый» (недостойный) занят работой (Жит. Стефана, 56). Работа — это рабский труд, рабство, определенное русским словом (*рабство* — славянизм литературного языка, *робота* — русизм). Работа осуществляется не на основе благодати доброй воли, но по принуждению «закона». «Что стоите праздны от законныя работы… и не примете ига работнаго и ярьма законнаго?» (там же, 72) Человек не только бежит «работы египетской» (там же, 92), он просит вообще избавить его «от работы идолослужения» (там же, 188). Работа — служба и страдание: «азъ буду ему съслужебник и съработник, и състрадалникъ» (там же, 162). высока цена подвижника, посвятившего жизнь служению людям и словом своим «избавляя ны от насилья и работы».

В отличие от работы, *дело* всегда добровольно: «чистою свѣстью (совестью) и добрыми дѣлы» (там же, 60) осуществляется «дѣло руку своею» (там же, 88, 90, 160 и др.), рукоделье, конкретное важное д е л о, которое исходит оть п о м ы с л а и выражено с л о в о м. Ср.: «не токмо же помысли, но и дѣлом створи» (там же, 64), «дѣлом и словом мощен сый» (там же, 192), «по силѣ своей исполних мое дѣло» (там же, 156) и т. д. Сам Стефан «дѣлаше рукама своима всегда трудолюбнѣ» (там же, 62), «дѣло же бѣ ему, еже книги писаше… то бо бѣ ему дѣло присно (всегда)… овогда убо тружашеся, еже в дѣлѣхъ руку своею» (там же, 160). «Своими добрыми дѣлы» (там же, 196) Стефан, несомненно, «истовый (истинный) дѣлець» (там же, 164), и даже выше — «дѣлатель вѣрный» (18 раз используется такое определение), ибо «добро дѣло сдѣлал еси» (там же, 280), и от его «дѣлъ праведныхъ» спаслись «вси людие».

«Дело», как и «вещь», понятие многозначное. Конечно, это некий результат добровольно понесенных трудов «во благо», и по мирским меркам, как «нужно» (*дѣлець*), и по Божеским , как «требѣ» (*дѣлатель* на

ниве Господней). Но дело осуществляется в труде, и Стефан «своима рукама… трудолюбнѣ счинив, яже суть трудове его» (там же, 62) — в писании книг. Трудолюбие помогает делу, оно осуществляется «многими труды и поты» (там же, 234 — интересное уточнение). Труд всегда связан с трудностью исполнения. Епифаний подчеркивает это, напоминая, что всякое дело есть «много тщанья (старательности) и труд, и великъ подвигъ» (там же, 94), «много терпѣние показа, тружаяся и подвизаяся» (там же, 178), дело «устави мнозѣми труды» (там же, 184), «много трудився» (там же, 228), «въздержалным трудом добрѣ потрудившюся» (там же, 204) и т. д. Обращаясь к Стефану, Епифаний восклицает: «Добро дѣло сдѣлал еси!.. и Богъ тебе прослави, възмездье подая тебѣ противу труд твоих» (там же, 250). Соотношением двух слов здесь хорошо показана противоположность завершенного и нескончаемого.

Совсем иная картина в Житии Сергия Радонежского, которое Епифаний написал спустя много лет. Здесь речь идет не о миссионере, а об основателе монастырей и подвижнике. Сергий Радонежский в трудах своих описывается иначе, чем Стефан.

Слово *работа* употреблено только раз, в Похвальном слове Сергию, когда речь заходит о подвиге святого, который, между прочим, дал «в работах сущим — освобождение» (Жит. Сергия, 94); *работа* здесь — рабство. Сочетание «раб неключимый» употребляется дважды, в пересказе евангельской притчи, и не может служить примером, как и глагол *работати* — в традиционном сочетании типа «и аще работати Богу изволисте» (там же, 40), т. е. служить Богу в духе, причем не только духовно, но и «рукама своима». Нанимаясь на работу, Сергий смиренно отказывается получить плату вперед: «Азъ бо преже даже руцѣ мои не поработасте, и преже труда мзды не приемлю» (там же, 53, дважды). *Работати* Сергий согласился по великой нужде и «ради братии», а для него самого этот поступок — добровольное «рабство» на время, можно сказать, страдание: «и страду земную работающу» (там же, 59); аскетизмом он «удръжа си тѣло и поработи ѐ (его), обуздав постом» (там же, 41). Все примеры с употреблением слов данного корня касаются описания подневольного труда.

Дѣло и *трудъ* — совсем иное. Эти два слова очень часты в тексте жития, как и другие слова, связанные с «темой труда», — *польза* и *мзда* (*цѣна*), а также *лѣность* и пр. Все повествование как бы охвачено идеей трудовой деятельности. «Дело» здесь всегда важное, значительное, исполнение предначертанного, может быть, даже Божьей волею («аще будет угодно Богу се»), но совершенное по свободному волеизъявлению. Это «всяко дѣло благо», «дѣло добро», «поспѣшьствующе на дѣло… начатъ дѣлати церковь» (там же, 70) и мн. др. Когда Сергию

предлагают сан митрополита, он отказывается, ибо «выше мѣры моеа есть дѣло сие» (там же, 82), все это — «выше силы моея дѣло бысть» (там же, 11). Поэтому Сергий и «незлобивый дѣятель» (там же, 86), и никто не «видѣ его бездѣлна и бесчьстна» (там же, 60), а «дѣяния того и подвигы» (там же, 10) всем на земле ведомы. Всякое такое дело — жизненно важный (для самого Сергия непременно) труд, сродни труду «древодѣля от села» (там же, 53) или орача, «глаголемый земледѣлець» (там же, 59), в течение всей жизни «рукодѣлия кладуща» (там же, 50). Епифаний еще чувствует внутреннюю связь этого слова с исконным смыслом корня; к а с а н и е благодати по с л о в у: «и что труды д ѣ е т е ему? Дѣло бо добро с д ѣ л а о мнѣ, и аз вины не обрѣтаю в нем», — говорит сам Сергий (там же, 60), употребляя рядом два глагола общего корня. В другом месте глагольный корень предстает еще в одном виде: «И тебѣ умилися, д ѣ е м, еже молитися о нас» (там же, 105) — уже в значении ‘говорим, утверждаем’.

«Труды дѣете» — обижаете, затрудняя его. В отличие от «дела», труд и здесь — неустанное, до пота, многократно повторяемое, беспрерывное погружение в деятельность во имя и во славу — но принятое на себя как оправдание всей жизни. За что посмертно и воспоследует «въздаание дѣлом его и многым трудом его» (там же, 102). Труды вообще и всегда «многы», они «неизчетны», они «въ всем всегда». Сергий, «трудолюбный подвижник, столп т е р п е н и я» (там же, 94), «труд великъ подъят» (там же, 96); трудятся до изнеможения, дело и пот — одно и то же: «сицевы труды его… и подвизи, и потове» (там же, 100), «многы тмами труды положи, и неизчетны подвигы показа» (там же), «помяни стадо, егоже поты своими събра» (там же, 90 — о монастырской братии) и т. д. Братия не отстает от своего игумена, «темже и труд приимаху братия… и великы труды приат вотще… великаго труда братскаго» (там же, 62). Труду противопоставлен *покой*: «в них же покой приимати от великаго труда» (там же, 70), а сам Сергий только по смерти перешел «от труда в покой» (там же, 101). Однако это заслуженный покой, в отличие от «покоя» л е н и: вот Сергий всю жизнь трудился, «а мы не токмо сами не подвизаемся, но и того [Сергия] готовых чюжих трудов… лѣнимся възвѣстити писанием» (там же, 11), — сам себя укоряет Епифаний. Лени противопоставлен труд, делу — зависть, «слабый же убо и лѣнивый в дѣлех своих таковаго упования не может имѣти» (там же, 38), хотя и тщетно о том мечтает в зависти своей.

Таким образом, на протяжении всего Средневековья «дело» осознается в своем концептуальном смысле как *необходимое действие касательно действительности*, то есть как практически, *на деле*, и есть и быть должно.

В процессе усвоения христианской культуры, под давлением близкозначных слов происходило развитие исходного смысла словесного корня, в котором четко выделялись два семантических уровня (Зиновьева, 1999).

С одной стороны, «дело» как ‘производительное действие’ («дѣло дѣлати») ⇨ ‘занятие’ («безъ дѣла бы не была» хозяйка дома — в «Домострое») ⇨ ‘задание’ («ужли ты то дѣло сдѣлал, что яз тебѣ приказал?» — Фенне, 190) ⇨ ‘служба’ (холоп должен «работати всякое дѣло черное», грамота XVI в.) ⇨ ‘область деятельности’, всякой вообще деятельности. Вся цепочка значений предстает в последовательности метонимических переносов «по смежности», как бы раскрывая различные оттенки объема понятия «дело» в их совместном отношении к социальной действительности. Это именно касательство-отношение к делу, что и выражается попутно многими устойчивыми выражениями типа *не у дѣла*, *без дѣла*, *при дѣле* и особенно «так и дѣла нѣт», в «Домострое» «никому тута дѣла нѣт» — т. е. тебя не касается, к тебе не относится: «не дело говоришь», «к делу не относится». Своеобразное возвращение к исконному смыслу корня, который передавал впечатление о касании, затрагивании чего-то, результатом которого и становилось исполнение «дела».

С XVI в. положение изменяется, и вместо метонимических в силу вступают и широко развиваются метафорические переносы «по сходству». Метонимический перенос значения сохраняет идею д е й с т в и я в конкретной действительности, передавая изменяющийся во времени объем понятия; метафорический перенос переключает внимание на содержание понятия и тем самым сосредоточивается на обозначении остановленного в сознании (извлеченного из действительности для внимательного рассмотрения) о б ъ е к т а действия, а не самого действия.

Теперь родовое значение ‘служба как область деятельности’ как бы рассыпается на множество видовых, внутренне никак не связанных между собою со-значений типа:

‘любое предприятие’: «прислалъ на то дѣло», «разбойное дѣло», или, даже (как у Аввакума Петрова) «плюново дѣло» — дело плевое;

‘род занятий (профессия)’: «сапожное дело», «кузнечное дело», «корабельное дело»’ («духовные дѣла», «девица... блудному дѣлу» у Аввакума);

‘практическая деятельность’: «промышляти дѣломъ» («не ихъ то дѣло, но дьявольское» у Аввакума);

‘ситуация (положение вещей)’: «тово плачевнова дѣла», «что тебѣ дѣло до меня» у Аввакума;

'досье': в Уложении 1649 г. как обозначение судебных дел, тоже — производство касательно лица или группы лиц: «сыскивати про то дѣло», «замять дело» («от тайныхъ дѣлъ», «мое дѣло тут же помянулъ» у Аввакума).

Таким образом, развитие значений и в древнерусском, и в старорусском языках направлено концептом слова (идеей в этимоне), но проявляется по-разному, видоизменяясь в социально-историческом контексте (уровень конкретной «вещи»). Сама идея связана с обозначением «деятельно касаться», но контекст постоянно изменяется, направляемый, в числе других причин, и взаимными соотношениями близкозначных слов — *трудъ* и *работа*.

Семантические изменения слова *дѣло* проходят три узловые точки, которые можно описать с помощью модальных определителей. Исходное «дело» есть проявление обязательной внутренней потребности действовать в творческом порыве, затем потребность становится простой повинностью (соотнесение со смыслом слова *работа* на уровне значений 'задание' и 'служба'), с тем, чтобы в конце концов развиться в неизбежность трудового усилия (соотнесение со смыслом слова *трудъ*), которая в наше время уже предстает как обязательность всякого труда и дела. Ныне все значения, возможные в слове, исходя из его концепта, развились до конца и одновременно представлены все вместе; это одна из причин, почему для современного человека разница между «делом», «трудом» и «работой» практически несущественна.

Средневековые тексты подтверждают внутреннюю логику описанной реконструкции. Вот как распределяются все три слова в полной редакции «Домостроя» (с дополнительными к нему текстами), составленной протопопом Сильвестром в середине XVI в.

Основные слова в «Домострое» — *дѣло*, *дѣлати*, *дѣется*, они употребляются часто. Герои повествования заняты именно делом, и слово *дѣло* является основным для обозначения свободного производительного труда. «Работа» здесь — исполнение подневольных обязанностей, это слово всего девять раз использовано в тексте (однажды как определение: «малымъ дѣтем и работным людемъ» — Дом., 32). «В работу… охолопит» (там же, 49), «ни ранами, ни работою тяжкою» (там же, 23), «и напрасно (тотчас) продаст в работу» (там же, 120), — из контекстов понятно, каково значение слова *работа*: это — рабский труд.

Столько же раз употреблено слово *трудъ*, и также в традиционных сочетаниях типа «добрыми дѣлы и праведными труды» (там же, 44), «подаровал от своих трудов» (там же, 24), «от своих трудов по силѣ» (там же, 34), «не забывайте труда матерня и отцова» (там же, 38). Противопоставление «дела» и «труду» и «работе» вполне ясно.

Слово *дѣло* постоянно расширяет свои значения, в контексте изменяющейся жизни оно «растет» в своих смыслах, оно живое. Наоборот, слова *трудъ* и *работа* используются только в книжных клише, они как бы «замерли» в определенных значениях, которые не изменялись на протяжении всего Средневековья.

«Делают» здесь все, «дѣлають добро», «дѣлают пироги», «дѣлаютъ хорошо» и не очень, делают неустанно, с вдохновением, не упуская никакой мелочи. Но когда речь заходит о самом «деле», его «творят» («неподобная дѣла творит» — там же, 120, 123), в других случаях этот глагол не употребляется. Все старые значения существительного в тексте «Домостроя» выражены так или иначе: и 'производительное действие' вообще («делом и словом угожайте родителям своим» — там же, 38), и 'занятие' (пример приведен), и 'задание' («даст дѣло рабынямъ» — там же, 40), и 'служба' («по винѣ и по дѣлу смотря» — там же, 65), и 'область деятельности', которая понимается еще не очень конкретно, скорее как оценочное определение, распространяемое на все предыдущие виды деятельности («заемное, кручиновато дѣло» — там же, 103). Из метафорических значений известны только первые три, они представлены уже и в другой форме — в форме множественного числа («объекты» наблюдения, в отличие от действий, уже поддаются счету). Это — 'любое предприятие' («никоими дѣлы» — там же, 40, «и дьяволи записують дѣла их» — там же, 31), 'род занятий' («у таможенных дѣлъ» — там же, 105), 'практическое действие' — например, в «Чине свадебном», там, где речь заходит о брачной ночи и жених, войдя к молодой жене, «промышляет» (там же, 151): «Время ѣхати жениху к своему доброму дѣлу», — возглашает дружка. Точно так же определенными (значащими) действиями выдают себя и «бабы потвореныя» — сплетницы и «сими дѣлы [те] бабы [и] опознаваются» (там же, 118). Чем ближе к первым, исходным значениям слова, тем синкретичнее по смыслу они предстают, и только широкий контекст позволяет догадываться, о чем, собственно, здесь говорится.

Но не так ли обстоит дело и сегодня, когда прежнее различение *дельного* и *трудного* уже утрачено и мы можем говорить не только о «дельном человеке», но и о «дельном предложении»? О «трудном деле» и — одновременно — о «трудном характере»? «Дело» как цель и «труд» как форма осуществления этой цели совпали в общем понимании, став в общий ряд с «работой». Словесные образы, символически наводившие средневекового человека на смысл каждого отдельного слова, в процессе развития семантики слова сгустились в понятия, а понятия обладают той особенностью, что стремятся к логическим обобщениям, к собиранию в

родовые смыслы. Символы становятся гиперонимами и тем самым как бы стирают следы прежде конкретных и выразительных со-значений в слове.

То же самое происходит во всех словах, косвенно связанных с темой труда. Дело совершается ради практической п о л ь з ы, а результатом всякого дела становится обретение б о г а т с т в.

ЛЕГКОСТЬ И ПОЛЬЗА

Л*егкий*, как можно понять из сопоставления с другими словами древнерусского языка, — это 'пустой'.

В этом смысле слово *льгъкъ* могло заменяться самыми разными по основному значению словами: *тъщии*, *дупль*, *ослабъ*, *удобь* и т. д. «Облакъ тъщий еси, Богородице!» — в мефодиевском еще переводе церковного песнопения. По нашим современным понятиям, сказано слишком смело, однако в XI в., как и позже, в Древней Руси, *тъщии* всего лишь 'пустой', 'полый' внутри и потому, конечно же, 'легкий'. Так и «тъщие коровы» могли быть скорее яловые («пустые»), чем «безмясые». Всякий, кто «влазить въ церковь и тъщими словесы молится» (Пост, 11), тоже всего лишь ленив, ибо обращается к Богу легковесно пустыми словами. «Сыпахуть ми тъщими тулы поганыхъ тлъковинъ великыи жемчуг на лоно» в «Слове о полку Игореве» попросту значит, что князю на грудь (во сне) сыпали крупный жемчуг из пустых (легковесных) колчанов, предрекая слезы и смерть. Пустой и легкий одновременно и быстрый.

Тъщета — 'пустота', *тъщетный* — 'пустой' и к тому же еще 'легковесный'. В старинных списках древнерусских переводных текстов то и дело заменяют близкие по смыслу слова, сознавая и как бы обновляя в сознании древний образ: *пустой* — значит легкий. Каждому последующему поколению книжников кажется более удачным другое, новое слово, которое заменяет слово оригинала. Текст постоянно обновляется, живя своей особенной жизнью, и новые поколения читателей остаются при своем понимании исходного образа: п у с т о й — значит легкий. *Льгъкъ* — *тъщь* — *дупль*, т. е. дуплистый, и тоже, следовательно, пустой, а если пустой — то и легкий. Вот и нужный пример: «Се Господь сѣдить на облацѣ дупли» — на «легком» облаке. Перевод этот древний, но список текста новый, его сделал новгородский поп по имени Упырь Лихой в середине XI в. Может быть, он и заменил слово *тъщь* словом *дупль*, но возможно, что это сделали следующие переписчики, ибо читаем мы рукопись XV в. Важно одно: говоря о легком, никто из них не решается использовать слово *льгъкъ*, постоянно

заменяя его другим, по смыслу близким, по образу подобным словом. Символический текст и требует «многосмысленного» слова, которое одновременно указывало бы не только на «легкость», но и на условие-причину, которые вызывают подобную легкость.

В переводе «Пандектов Никона Черногорца» говорится: «Да мы въ легци будемъ» делать то-то и то-то; в болгарской версии текста «въ ослабѣ»; и то и другое значит ‘свободно, легко’. Если бы дьявол боролся с человеком «въяве» — «славна бы брань и удобь побѣда» — в болгарской редакции здесь стоит слово «легчайшая», что также понятно, поскольку удобное и есть «легкое». Русскому слову *тъщии* в болгарской редакции «Пандектов» также соответствует слово *легкий*. Здесь еще сказано: «Мужь жену не тъщи въспритѣщаеть!» — в болгарском списке «съ слабостию стягнути». Такое же пересечение значений двух слов: ‘легко, пусто, чуть-чуть’; так и жену за провинность муж должен посечь не легко, не чуть-чуть, а совсем напротив, как следует (*не тъщи*). А еще говорят о жестокостях «Домостроя»! Там в соответствующем месте сказано иначе: «вежливенко постегати».

Слово *льгькъ* древнее, однокоренные слова в латинском и в арийских языках тоже значили ‘легкий, быстрый’, но в старославянских и даже в древнерусских текстах слово это употреблялось не часто. Дело в том, что это слово имело еще и другие значения, среди которых и ‘хороший’, и даже ‘свободный’. По смыслу было оно многозначным, использовалось в зависимости от того, какой оттенок смысла требовалось передать.

С одной стороны — ‘свободный’: будут вас истязать, так вы скажите им — «будити милосерди, възмѣте легко!» (Кирик, 25) — схватите свободно и долго не мучьте. «Легко спал» — спал свободно, без сновидений, «безмолвно». То, что легко, то «ослаба и отрада» (Апостол, III, с. 88–89), но, с другой стороны, «легкость сердца» есть сокрушение, переживание уже не столь и приятное (Пандекты). «Бѣ же Василко… сердцемь легокъ, до бояръ своихъ ласковъ» (Повесть, 467); «быть в добром сердце» сочетание распространенное — ни на кого не держит зла. Сердце свободно от мести. В 947 г. «устави» княгиня Ольга по северным своим владениям «оброки и дани и ловища» (Лавр. лет., 17), но составитель ее жития в XIV в. счел нужным уточнить: «и уроки легкие и дани полагаше на людех» (Жит. Ольги, 382), что становится прямым подлогом, потому что «легким», т. е. свободным, налог быть не может. Автор себя выдает, косвенно указывая на время составления Жития.

В XIII в. «легкий» как признак скорее осуждается; возможно, к этому времени слово *свободный* стало включать в себя значения ‘пустой’ и ‘легковесный’.

Феодосий Печерский «немощнымъ же и слабымъ худаа и легкаа дѣла замышляеть» (Печ. патерик, 141), т. е. несложные, не требущие приложения сил. «Всяка напасть легъка есть мужю нелегъкоумному» (Пчела, 176) — не обременительна для человека, который не является слабоумным. Сопоставление легкости и дерзости, легкости и высокомерия (там же, 129 и др.) подтверждает, что признак легкости в некотором отношении опасное свойство. Чрезмерная легкость осуждается.

Но и в значении 'легкий' слово относилось не к выражению душевного (нравственного) отношения к факту или лицу, а к реальному исполнению дела. «Брѣмя мое льгъко есть» — читаем уже в Остромировом евангелии 1057 г. «Бысть льгъко по волости Новугороду», сообщает новгородский летописец под 1225 г., и снова имеет в виду ношу. Нетяжелая это ноша, но вместе с тем — и душевная свобода.

Словом *льгъкъ* переводили самые разные греческие слова: κοῦφος 'легковесный, нетрудный, пустой', ἐλαφρός 'легковесный', но также и 'резвый, быстрый' и даже 'легкомысленный' — целая россыпь значений, связанных друг с другом метонимически; ἀνεκτῶς — это *льгъко*, а греческое слово значит 'вполне сносно, терпимо'. Каждый раз, когда требовалось передать исконный смысл славянского слова *легкий*, его сводили на смежные — *тъщь*, *дупль* и др. И 'пустой', и 'тощий', и 'свободный' — все они выражают представление о легкости состояния, наполнения или действия, а сама «легкость» понимается как родовой признак, на основе которого можно объединить все разновидности определений в их переносно-образном смысле. Легкость физическая представлена как свобода.

Напротив, «тяжесть» понималась как несвобода, это — зло. Литовское прилагательное tingùs 'ленивый' и другие родственные славянскому языки указывают на то же значение 'ленивый': т. е. тяжелый для движения или действия. В древнерусском языке исконный словесный «образ» уже позабыт, а в противопоставлении *льгъкъ* — *тяжьлъ* оказывалось важным не отношение 'свободный' — 'ленивый', а представление о чисто физической легкости или тяжести дела. При этом, как обычно бывает, все противопоставление целиком сохранило и прежние свои оценки: «легкий» всегда хорошо, а «тяжелый» — плохо. «Тяжько ти, головѣ, кромѣ плечю, зло ти тѣлу кромѣ головы», — пел в XI в. славный Боян (плохо тебе, голова, без плеч, не хорошо и тебе, тело, без головы). Слова *зъло* и *тяжько* здесь близки по смыслу, хотя в общем они различались по значению, и смысл этот, незримо противопоставленный к понятиям о «легкости» и «добре», никаким образом иначе,

кроме как в данном тексте, не показывается. Потому что зло вообще, абстрактное зло, вовсе не противопоставлено ничему хорошему. Всякое зло конкретно, да и добро — тоже.

Поскольку все легкое хорошо, хороша и польза, или, в северном русском произношении, *польга*, *льга*. *Льгота* и есть 'легкость' (ἐλαφρία), *льга* или *льза* — 'возможность', а форма *льзѣ* употреблялась в значении сказуемого: 'можно'. Русское произношение слова *пользя* используется редко, в литературной речи закрепилась форма *польза*, но вместе с этой искусственной формой пришло и новое значение слова — 'выгода', некий практический «интерес». В древности слово такого значения не имело.

Польга — это простое благо, взятое в прямом его смысле, сочетание *по-льга* означает то, что приходит «по», т. е. после того, что дозволено, что можно, что легко само по себе, что доступно каждому. Украинское слово *пільга* до сих пор значит 'облегчение, успокоение'; такое же значение слова известно и русским народным говорам. В «Толковом словаре» Даля *пользя* и *польга* — это льгота, облегчение, даже помощь, особенно в излечении от болезни (кого-то *пользовать* и значит *лечить*); *пользует* сам человек, т. е. приносит пользу, а не добивается ее.

Слово *польжение* в древних текстах также обозначает 'облегчение' и даже 'льготу'; «льготные годы» в начале XVII в. — это обозначение «легких» годов, когда либо оброк не платили вовсе, либо могли переходить от одного владельца к другому. Каждая форма, напоминавшая разговорную русскую, сохраняла и старое значение слова, указывая на то, что легко и возможно. Этот корень содержит в себе неизбывную модальность с обратным знаком: то, что *лѣпо*, то 'надлежит', а то, что *льзѣ*, то 'дозволено'. Странное вскрывается состояние: нашим предкам нравилось (казалось красивым) соответствие долгу и правде, а легким (пустым и свободным) представлялось все, что можно исполнить без затруднений.

Зависимость книжной традиции от значений греческих слов в сакральных текстах привела к тому, что довольно рано, в старославянских текстах X в., представление о «помощи» незаметно стало подменяться (или замещаться) понятиями о «выгоде» и «интересе». Все указанные значения (а еще и 'добыча') свойственны греческому слову ὠφέλεια. Другое греческое слово, которое переводилось славянским *польза*, συμφέρον, определенно значит 'польза, выгода'. Пожалуй, только с XIII в. имеем мы надежные примеры употребления этого слова в привычном нам значении '(практическая) выгода', '(мелкий) интерес'.

«Какая бо польза есть человѣку приобрѣсти вьсь миръ и отъщетити (лишиться) душю свою?» (Остр. ев.; Мф. 8, 36) — евангельское выражение, которое уж точно не имеет в виду никакой практической пользы, подобной купеческому «интересу». Греческое слово ὠφελήσει, употребленное в этом тексте, обозначает скорее помощь-подмогу, чем интерес. «Велика бо бываеть польза от учения книжного» (Лавр. лет., 51б, 1037 г.) — вот о какого рода пользе говорят сборники древнейших поучений. Такая польза — подспорье и помощь, потому что ее творят и деют, ее имеют и принимают, о ней говорят: *на пользу*, *къ пользи*, *въ пользю*, *бес пользы* и т. д. *Пользовати* или *пользѣти* означает приносить помощь; чаще всего так говорят о враче, который, излечивая болящих, не всегда получает барыш. Непосредственной практической выгоды нет и в «учении книжнем»; недаром рыдали и разбегались дети знатных бояр, собранные Ярославом Мудрым «на почитание книжное».

Последовательное развитие значений слова от значения ‘помощь’ через ‘успех’ (положительный результат, благо) к значению ‘выгода’ (интерес) (СлРЯ, 17, с. 284–286) знаменует изменение отношения к «легкости» дела или его исполнения. Успешное з а в е р ш е н и е помощи рождает надежду на б у д у щ у ю выгоду. Отчасти это определяется смыслом тех формул, в которые входит слово *польза*. В XI в. говорят о «пользе души», т. е. о благе, ей доступном (Печ. патерик, 126, 163 и др.); «о, чадо! нѣсть ти польза праздну сѣдѣти» (там же, 125) — нехорошо сидеть без дела. В определении всегда сохраняется только это значение слова: «Зависть бо не вѣсть предпочитати, еже полезное створити» (там же, 153) — благое; поэтому определение и используется на первых порах при описании церкви, верных христиан и всё вообще — «то и то зѣло полезно и добро» (Клим, 125).

Особенно интересно самое распространенное сочетание — *не льзѣ*. Это ведь два слова, форма второго из них — родительный падеж при отрицании. В «Правде Русской»: «Не льзѣ речи: не вѣдѣ (не знаю), у кого есмь купилъ» — о ворованном, скажи сразу, у кого ты взял! *Не льзѣ* — не легко; не следует, потому что — нелегко. Когда подожгла княгиня Ольга городок древлян, мстя за убитого мужа, стало видно с холма, на котором стояла она с дружиной: «и не бѣ двора, идеже не горяше и не бѣ л ь з ѣ гасити, вси бо двори възгорѣшася» (Лавр. лет., 17). *Не льзѣ* — невозможно, затруднительно. «А князь скупъ, аки рѣка, великъ брегъ имущь каменны: нелзя пити, ни коня напоити», — пишет Даниил Заточник в XII в.

У Епифания Премудрого «польза» представлена как «душеполезная» категория, поскольку «предати толику пользу» можно лишь «на ползу людемъ» (Жит. Стефана, 50, 180). В текстах его Житий польза представлена

как трисоставная сущность: это облегчение жизни («о лготѣ и ползѣ нашей» — там же, 212), приводящее к успеху («успѣх не худ и ползу немалу» — там же, 50) в достижении блага («на все полезное — блага да подасть ти» — там же, 76). В XV в. церковному писателю полезным кажется все то, что хорошо, правильно, и, наоборот, нехорошо, например, забывать о праведниках: «не полезно есть еже в забыть положити житие его» (там же, 50). В Житии Сергия Радонежского «о ползѣ» говорят, ей учат и «наказывают», пользу принимают, просят и обретают. Те же оттенки нравственного поведения «в пользе» находим и в сочинениях Нила Сорского, который взывает о «пользе душевной»; в его понимании «все полезная» «полезно душамъ» и проявляется, прежде всего, в славословии Богу.

Так, постепенно обогащаясь все новыми со-значениями, древний корень в новой своей форме приобретает не известное прежде значение, передает возможность «облегчающей» дело помощи, с которой (после которой и благодаря которой) в конце концов приходит и выгода: 'легкий' ⇨ 'облегченный' ⇨ 'помощь' ⇨ 'выгода'.

ОБЛЕГЧЕНИЕ ЖИЗНИ

Основной мотив «пользы» в древнерусском обществе — облегчение жизни в разных его формах, в зависимости от сферы действий субъекта. Для монаха это «польза души», для мужика — «польза дела». Одновременно заметна сосредоточенность мысли на помощи и защите, главным образом в жизнеобеспеченности. По-спешить на выручку попавшему в беду родичу — это и есть *у-спѣх-ъ*, а успешное дело определяется степенью его легк-ости, п о с л е чего (*ползѣ*) можно уже говорить о какой-то пользе. Словом *успѣхъ* переводили греческие слова ὠφέλεια, ὄφελος, συμφέρον с общим для них значением 'польза, выгода, помощь, интерес', причем последнее из указанных греческих слов буквально значит 'снесенное в одно место'. Надо думать, для общей пользы. Основные (как единственные в инварианте) значения этих греческих имен можно представить в таком виде: 'выгода' (удобная возможность) ⇨ 'помощь' (другим) ⇨ 'интерес' (в общем). Славянские переводчики понимали эти слова в полном соответствии с их коренным смыслом — или же традиционное словоупотребление заставляло их понимать славянское слово именно таким образом. Более поздние переводы с латинского уже привносили в славянские тексты «коммерческий» смысл дела. *Utilitas* 'услуга, дело, польза' или *gnaestus*

'прибыль, выгода, доход, промысел' переносили внимание на другое, в сторону личной пользы, и тут все чаще употребляется слово *потрѣба*. То, что потребляется, употребляясь на пользу лицу — в личном интересе.

Бескорыстная помощь сменяется взаимной услугой, интерес становится прибылью, а выгода изменяет смысл: указание на то, что «время делать добро», оборачивается призывом накапливать личное «добро». Трудно сказать, благоприобретенное ли это качество или же его вынуждены были заимствовать восточные славяне, постоянно попадавшие под ростовщический гнет чужеземцев-лихоимцев. Ясно одно: не в переводных текстах рождалось новое отношение к «пользе» дела. На это указывает изменение смысла близкозначных слов, развивавших такую же цепочку метонимических со-значений.

Исконное значение слова *корысть* — '(военная) добыча'. Это — существительное того же корня, что и глаголы *рыскать*, *ристать* 'стремительно двигаться туда и сюда' (Варбот, 1972). Развитие значений таково: 'добыча' ⇨ 'прибыль' ⇨ 'доход' ⇨ '(материальная) выгода' ⇨ 'польза'; при всей отвлеченности последних значений (а к тому и стремится понятийное содержание слова) всегда сохраняется понятие о чем-то отторгнутом, отрезанном от чужого, отчужденном в свою... пользу.

Скряга поначалу тоже не имеет ничего общего со скупцом и скаредом. Родственные слову глагольные формы до сих пор сохраняют исконное значение корня: 'усердно работать, не разгибая спины (корячиться), радеть о других, заботиться' (там же). Но внутренний образ, заложенный в слово, на фоне происходящих в жизни социальных движений приводил к развитию первообраза к инвариантному понятию. 'Согнутый, сжатый' до «твердого», обособленного в своей самодостаточности, лица — и вот уже понятие о «скряге» готово. Может быть, он и работает, не разгибая спины — но при этом держит все при себе, в кулаке: кулак.

Первоначально речь шла все-таки об «успехе» и «легкости», с которыми славяне поспешали на «помощь» друг другу. Теперь по всему пространству смежных обозначений широко пошло размывание исконных образных номинаций.

Заметно, что красота, истина и польза в древнем представлении о благе действительно совмещены в общем нераздельном согласии друг с другом; каждый из признаков Блага всегда понимается в зависимости от характера лица, предмета или действия, которые необходимо оценить. При этом критерием красоты остается естественность, критерием истины — необходимость, т. е. такое соответствие природному, кото-

рое только и воспринимается как правда. Польза же — это всегда целесообразность, причем и эта модальность осуществления связана с полным соответствием природе. Еще нет «искусства» в современном его понимании, нет и искусственности. Сила восприятий средневекового человека — в синтезе всех ощущений и оценок, исходящих от действительной (т. е. действующей природной) в е щ и.

Вот несколько соответствий.

Рассматривая историю славянского письма — важного завоевания культуры и «искусства», — мы видим изменение в начертаниях букв. От четких, к р а с и в ы х уставных, выписанных каждая наособицу в XI в., — до скорописи XVII в., со многими степенями перехода от «нерентабельной» уставной до п о л е з н о й и обычно не очень красивой скорописной буквы. Красота уступает место пользе, потому что полезно писать быстро, и места занимается мало, и в чести оказывается не отдельная буква, а целое сочетание слов, заряженное каким-то общим смыслом. «Книжная хитрость» становится ремеслом, утрачивая признаки «искусства». Красивое хоть и уступает место полезному, но истинное — соответствие последовательности букв языку устному — остается обязательным условием и сдерживает дальнейшие упрощения письма. До какого предела ни упрощали бы письмо в интересах практической выгоды, всегда необходимо, чтобы написанное было понятным.

Другой пример — одежда, утварь, всякие прочие прикладные художества. Здесь постоянным остается полезность вещи, потребность в ней. Красота рисунка на миске или вышивки на платье варьирует в зависимости от изменяющихся представлений о его целесообразности, от того, что в данный момент понимают соответствующим истинному. А истинное тогда понимали как момент введения реальной вещи в символический ряд идеальных сущностей, которые определяют ценность каждой отдельной вещи, явленной в мир. Не случайно авторы «Домостроя» столь подробно перечисляют всякую плошку на столе и лоскуток в сундуке. Каждая вещь символически выражает нечто идеальное, и только идеальное ценно. Однако здесь все признаки красоты и истины подчиняются правилу пользы, которая в данном случае ограничивает возможные пределы вариаций.

Цвет в древнерусском восприятии также представлен в языке синкретично: одним словом обозначался не только собственно цвет (красивый или некрасивый), но и его целесообразность и полезность (в каких природных красителях он существует) и даже «истинность, выраженную в интенсивности (светлый или темный) и в отражаемости (блестит — не блестит). Какие бы признаки мы ни приняли во

внимание, представление о красоте как доминирующем признаке Блага в отношении к цвету сохранялось всегда. Поэтому красив именно красный цвет, затем — золотой (желтый) и различные оттенки теплых тонов, и вплоть до XVIII в. зеленый, коричневый и синий не воспринимались как красивые — они естественны (истинны) или полезны (имеются красители), но обыденно каждодневное красивым быть не может.

И так во всем: два качества Блага могут варьировать и до известных пределов изменяться, в степенях и оттенках постепенно преобразуя само свое качество, а третий всегда остается неизменным как основание Блага, которое вечно. Потому что для э т о й конкретной вещи данный признак является главным. Именно он в представлении и создает саму «вещь», отражая идеальную ее сущность.

Тут есть еще одна подробность, которую не следует упускать из виду при рассмотрении семантических изменений слова.

Польза всегда конкретна, красота — в известной мере отвлеченна, поскольку она не связана с явным выражением предметности, с назначением «вещи». Истина же совершенно абстрактна, она требует для своего построения умственного напряжения. Красота определяется чувством, она — в представлении; истина осознается мыслью, умом; полезность явлена в действии, она есть то, чем мы пользуемся и что признаем полезным для дела.

Таково соотношение трех качеств-предикатов Блага, как его понимали в средневековой Руси — в проекции на отдельную вещь, на конкретное лицо, на всякое действие. Если использовать известную градацию этих качеств, данную Уайтхедом, согласно которому д о б р о (польза) вне видимости, но всегда в реальности, истина в видимости, но вне реальности, а красота и в видимости и в реальности (Уайтхед, 1990, с. 643), тогда можно говорить о преобладающем развитии красоты как ценности в древнерусском понимании Блага. Красивое и существует, и явленно, тогда как истина всего лишь видимость, а польза, конечно, возможна в виде «добра», но никогда не явлена в законченно полном виде.

Потому что (и это кажется верным) «польза не есть только польза, но она — и добро; она прекрасна, она и свята» (Флоренский, 1994, с. 31), т. е. истинна. Все качества-признаки-категории Блага в представлении современного человека сошлись в общем фокусе пользы — и красота, и истина — в пользе. Развитие этого мотива и поглощение пользой всего остального — прямое следствие рассудочного мышления, которое заменило и волевое усилие, и неиспорченность чувств.

ВЫГОДА ИЛИ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ?

Три основные философские добродетели: умеренность, мужество, мудрость — от исходных (стыд — жалость — благоговение) и от богословско этических (вера — надежда — любовь) отличаются тем, что являются добродетелями только в отношении к целесообразности, т. е. к п о л ь з е дела или мысли. Это — основная идея Владимира Соловьева в его «Оправдании Добра». У русских в основе отношения к мысли, слову или делу лежит не материальное вознаграждение, а представление о награде, определенной конечной целью осуществления. Не причина, п р и ч и н я ю щ а я неудобства в осуществлении, а цель, одухотворяющая деяние в его целом.

Такова же основная установка средневекового сознания.

Иностранцев многое поражало в средневековой России. Но главное, чего они никак не могли понять, — это смысл существования русских. Они не гонялись за прибылью, за *добыточком* сверх жизненно необходимого. Мужик не запахивал поля весной, и земля пустовала. Почему он бездельничал? Не «почему», а «зачем» тут важно. В прошлом году был большой урожай, хватит и на зиму. Мужик давал земле отдохнуть, а сам занимался скотинкой. Говорят, такое отношение к делу связано с тем, что русский мужик и не волен был что-то решать, да и рынков сбыта особых нет — зачем тратить силы? Переверните посылку и следствие и получите правильный вывод: целесообразность поведения в природной и социальной среде направляет развитие общественных отношений.

Самым древним словом, косвенно обозначавшим материальный достаток семьи, имущество вообще, было слово *добро*. В текстах Кирилла Туровского (XII в.) оно уже употребляется в таком значении, а в некоторых местах Руси в том же самом значении и столь же символически используют для обозначения имущественного обеспечения семьи и другое слово: *жизнь*. В «Слове о полку Игореве»: «Съяшеться и растяшеть усобицами, погыбашеть ж и з н ь Даждьбожа внука» — «Брата моя! Се еста землю мою повоевали, и стада моя и брата моего заяли, жита пожьгли, и всю ж и з н ь погубила еста» (Ипат. лет., 332, 1146 г.).

Достаток — не богатство, его достаточно для житья, тогда как богатство всегда предстает как духовная часть «имения», она — от Бога.

В земледельческом культе дохристианской Руси Бог — податель всех благ, и главным образом того, что у-род-ится — урожая. Это особенно хорошо видно в противопоставлении к скотоводам и охотникам, например к германским племенам, у которых представление о богатстве связано с обозначением скота.

У славян такого бога называют просто «*бог* или *богач* — характерные названия, уясняющие и первоначальный смысл прилагательного *богатый*, т. е. имеющий хороший урожай, точь-в-точь как латинское *opulens*, происходящее от имени Ops, которое означает одновременно и урожай, и богиню урожая» (Никольский, 1929, с. 27). В украинских говорах *богач* — 'огонь', что Ф. И. Буслаев объяснял как 'сын бога', бога Солнца (Буслаев, 1848, с. 49). В русских говорах слова *богач*, *богатье* тоже обозначают огонь под пеплом; связь со Сварогом несомненна: в любое время вспыхнет пламя, стоит только разворошить живые угли. Огненная стихия языческого божества в представлении славян заменялась на излучающего свет христианского Бога. Творение (производное от огня — свет) подчинялось Творцу (источнику света — огню), т. е. символически равным образом наоборот, чем того требовало христианское учение: поклоняться Творцу, а не твари. Это казалось невозможным, поскольку и Творец, и тварь в сакральных словах имели общее имя.

Однако в белорусском языке слово *багатье* — это 'скарб, имущество, богатство'. Сопоставление изменившихся значений слова, данных в разных н а р о д н ы х говорах, позволяет представить цепочку семантических изменений: 'божественный огонь' ⇨ 'огонь в очаге родного дома' (*богач* или *убожье* обозначают также сберегающего такой огонь домового) ⇨ 'часть жизненных благ, полученных членом дома' ⇨ 'стремление к такому богатству'.

В старых учебниках для студентов мы найдем объяснение, которое давалось учеными этой цепочке семантических переосмыслений — метонимического раскрытия древнего символа. Таково «индоевропейское *bhag-* с чисто конкретным, материальным значением 'делить, уделять (главным образом пищу)' — отсюда 'принимать участие в дележе пищи, вкушать', отсюда санскритское *bhagas* 'богатство, счастье' (первоначально 'счастье, удел', что сохранилось в среднеперсидском bag 'доля, участие'), затем 'распределитель, податель счастья или доли, т. е. Бог'. Имя *Bhagas* носит одно из светлых божеств индийской мифологии ведийских времен (и авестийское *bago*, древнеперсидское *baga*) — древнеиранский светлый бог. В славянском *бог* — уже более высокое понятие. Обобщенное, но конкретное представление (материального) счастья сохраняется в прилагательном *бог-атый*..., ср. русск. *бажить* 'сильно хотеть, алкать, жаждать', *баженый* 'страстно желаемый, любимый'...» (Булич, 1907, с. 15–17). Современные этимологические словари такую реконструкцию не отменяют, а она выразительно показывает направление мыс-

ли: еда как доля ⇨ доля как счастье ⇨ стремление к счастью... *Алкать* можно пищи, *жаждать* — питья. С этого все начиналось когда-то. Воистину, в разные времена пределы «богатства» различны.

Да и убогих понимают по-разному. *У-бог-ъ* — это лишенный такого рода «богатства», а вовсе не стоящий «у Бога». Физическая увечность определяет возможности в осуществлении «добра»; таковы и «маломожные люди» в отличие от «житьих людей» (Колесов, 1986, с. 184, 189). Одни ничего не могут — другие живут в «зажитье». Архаические представления о богатстве и термины, с ними связанные, дольше всего сохранялись на Руси как раз там, где идея личного обогащения развилась раньше всего — в Новгороде.

БОГАТСТВО

Bogatъ — от *bogъ*, скорее ‘счастливый, удачливый, обладающий жизненной энергией, изобильный’, чем ‘обладающий состоянием, богатством’. Переносные значения в современном слове *богатый* («богатая натура» и др.) вторичны. В «Толковом словаре» Даля (1, с. 250) связь идей ценности и изобилия, находящегося в личном владении, хорошо прослеживается, на это же указывает и сравнение с другими славянскими языками (ЭССЯ, 2, с. 158; ср. также: Звегинцев 1957, с. 257).

Древнерусские переводные тексты определение *богатъ* соотносят с греческими словами ἐχόντως ‘обладающий’, εὐτυχής ‘счастливый, преуспевающий’, κτῆμα ‘ценность, сокровище’ (Менандр, Пчела и др.). Возможны и варианты. В древнерусском переводе «Пчелы» есть выражение «славу и богатьство», а в «Мериле Праведном» по Новгородской «Кормчей» 1282 г. оно передается как «славу и вазнь» (т. е. удачу — при греч. εὐτυχία). Богатство — это удача. «Луче малое имание с правдою, нежели мъногое богатьство бес правды» (Пчела, 48) — в болгарской редакции *имѣниа*, но в греческом тексте γεννήματα ‘порождение; натура, характер’. Речь идет о даровании. При переводе с латинского в XII в. слово *богатьство* соотносится с лат. *spolium* ‘военная добыча, трофей’ или вообще ‘награбленное’, а *богатьствие* — с лат. *stipendium* ‘солдатское жалованье’ или ‘дань, налог’; выражение «въ богатьствѣ рая» соответствует лат. *in deliciis paradisi* ‘в райском наслаждении’ (Соболевский, 1910, с. 56). Это выражение переведено на древнечешский, в котором *bohatstvie*

понимается как имущество вообще, почему и отличается от древнерусского, в котором речь идет скорее о духовно личном изобилии, о даровании идеального характера.

Выражения вроде «богатый милостью и благый щедротами», съ богатеством и добрыими дѣлы» (Иларион, 195а, 195б), «богатъ и добръ душею» (Александрия, 42), «богатии и славнии» (Жит. Авр. Смол., 23) «распространи Богъ землю свою богатествомъ и славою» (Жит. Ал. Невск., 8), «о глубина богатьства и силы и разума» (Печ. патерик, 15) и мн. др. — показывают, что нерасчлененное значение ‘обильно наделенный’ какими-то идеальными качествами является основным в этом слове. Когда в Житии Авраамия Смоленского говорится, что Бог «подасть б о г а т н о дождь» (Жит. Авр. Смол., 15), ясно, что только так Бог и может одарять — обильно, в высших степенях силы, славы и духа: «неции высоци, или богати…» (Кн. закон., 85). Богатство всегда *много, безчисленое, бесконечно, и числа не бѣ, бесконечно есть богатьство благодать* (Ипат. лет., 275; Флавий, 206; Пчела, 95).

Идея «сокровенности» всякого богатства также присутствует во многих средневековых текстах: «И идохъ, радуяся, яко нѣкако скровище богатьства нося, — говорит игумен Даниил, — идохъ въ келию свою радуяся великою радостию — обогатився благодатию божиею» (Игум. Даниил, 139). В текстах Иоанна Экзарха *богатьство* — то, что закопано, спрятано, «отдано Богу» (золото, драгоценности), но это всегда именно ценности (πλοῦτος); в переводе «Златоструя» (Златоструй, 178г) *богатьство* — θεσαυρός ‘сокровище’. В афоризмах «Изборника» 1073 г. «богатьство некрадомо» — вечная жизнь, которая принадлежит тебе лично, а в Житии Мстислава говорится, наоборот, что никакими ценностями князь не обладал, «срѣбра въ руцѣ свои и злата не приимаше, зане не любляше богатьства» (Жит. Мстислава, 53б). Общее, что объединяет представление о богатстве идеальном и вещном, — это убеждение в необходимости со-держать его в тайне как сокровище.

Богатство всегда свое, это благо-дать, снизошедшая на тебя лично; говорят о «богатествѣ с в о е м ъ», «в руку т в о е ю есть богатество» и т. д. «За праведное богатьство Богъ не гнѣвается на нас», — утверждает в 1281 г. Серапион Владимирский (Серапион, с. 9).

В «Киево-Печерском патерике» представлены все оттенки «богатства». Прежде всего, это «духовное богатьство» (Печ. патерик, 145), которого нельзя «окрасти». Богатства всегда много (там же, 142) — это основной его признак; богатство бесчисленно (там же, 144), всякое богатство и есть «обилие» (там же, 166), оно принадлежит именно тебе («собѣ»), а будучи украденным (извлеченным из «съкровища»), уже богатством не

является (там же, 121) — это «истощенное богатьство» (там же, 162). Богатству противопоставлены нищета и убожество, но связано с силой и властью (там же, 143); это именно (драго)ценности, поскольку перечисляются в общем ряду с другими ценностями: «грады и села, богатъство и домы…» (там же, 92). Богатство от Бога, тогда как «діаволъ не възможе того богатьства имѣниемъ прельстити» (там же, 162). Противопоставление идеального богатства и материального имения (приобретения, а не данного Богом) нередко в ранних текстах. Некто «уязвенъ бывъ от діавола и мнѣвъ приобрѣсти богатство» (там же, 12) — просчитался, поскольку богатство — от Бога, богатство не приобретают, а получают.

Столь же выразительные оттенки смысла слова *богатьство* находим и в других средневековых текстах.

«Повесть временных лет» под 1051 г. (Лавр. лет., 54) говорит о с р е д с т в а х, собранных для построения храма в Киево-Печерском монастыре, употребляя при этом слово *богатьство*. Князь Святослав похваляется своим богатством («бещисленое множьво злато и сребро и паволока»), но монахи Киево-Печерского монастыря на это «рѣша: Се ни въ что же есть, се бо лежитъ мертво, сего суть кметье (воины) луче» (там же, 66об.). Одно дело — собранные для дела дружинники, и совсем иное — мертвое сокровище, а не орудие для получения новых богатств.

В более поздних источниках богатство понимается как имущество, вообще как всякие материальные ценности, которые можно отчуждать в свою пользу. Связано это с влиянием переводных текстов, в которых встречаются прямые глоссы: «Мамонѣ рекше богатство» (Амартол, 207). Оригинальные русские тексты только с начала XV в. связывают с этим словом значение ‘богатство; владение материальными ценностями’. В «Житии Сергия Радонежского» Епифаний Премудрый говорит об отце святого, Кирилле, который «богатством многымъ изобилуя», — это написано в 1418 г.

Итак, *благо* — то, что поддерживает жизнь, но когда это существительное стало собирательным обозначением Бога, подателя жизни и благ, идея «богатства» стала передаваться с помощью слова, выражавшего то же «благо» в более слабой, материально земной степени: *добро*, или даже — *жизнь*.

Все другие слова, обозначавшие богатство, имели конкретное значение и были связаны с обозначением пищи, еды.

Первое из них — *обилье*. «Аще убо добрѣ живущи во обильи» (Пандекты, 300) — в болгарской версии перевода употреблено слово *гобзование*, которому в древнерусском может соответствовать и слово *изобилье*: «Понеже когда множьство вещии приемемъ и изобилье — не можемъ себе удержати» (там же, 293). Сопоставление двух редакций

этого важного в отношении нравственности текста подтверждает, что *изобилие* — это богатство: «Многа буди добродѣтель — изобиленъ будетъ огнь (в человеке) (Пандекты, 202об. — в болгарском тексте *богатенъ*). Изобилие — это прежде всего *доброденьствие* (там же, 300об.), т. е. безмятежная жизнь. Так древнерусский переводчик понимает «богатство», в греческом тексте выраженное словом с общим значением ‘имущество’.

Переписывая тексты, переведенные южными славянами (у них свое понимание «богатства»), древнерусский книжник последовательно заменял слово *гобино* на *обилно* (Патарск., 74). Изобилие «подаваеть Богъ» (Феодосий, II, 9), благодаря Богу «вся обилна есть зѣло», «обиленъ есть всемъ добромъ» (частые выражения у игумена Даниила и у Антония Новгородца). Слово *обилье* как синоним слову *богатство* находим в соответствии с греческим εὐθηνία ‘достаток, изобилие’ или εὐφορία ‘плодородие’. Слово *обилье*, как и *обильно*, часто употребляется не только в летописях, но и во всех древнерусских переведенных с греческого, причем очень обширных текстах (например, Флавий).

Чрезмерное «обилие» осуждается как нравственно неприемлемая избыточность, оно не всегда целесообразно, и на это указывают другие слова (общего корня): *из-быт-ъкъ*, *при-быт-ъкъ*, а также смежное по смыслу слово *из-лиш-ькъ*. Прибытокъ, конечно, прибыль, прибавление к уже наличному. «Кыи убо прибытокъ наслѣдовахомъ, оставльше божья правила?» — вопрошает митрополит Кирилл в 1274 г., говоря не только о материальном, поскольку «скарѣднаго дѣля прибытъка отлучають нѣкыя от церкве» (Кирилл, 86, 92) — это справедливо при осуждении всякой скаредности вообще. «Прибыток» — это *угодие*, у-годное в у-доб-ное время, и *приобрѣтение*, которое получают.

Однако *прибыток* чем-то сродни *из-быт-ку*. Феодосий Печерский призывает состоятельных горожан «отъ изъбытка вашего питати убогыя» (Феодосий, IX, 215), т. е. лишенных «имения». *Преизбыточество*, *избытъчьство*, *избытокъ* — это синонимы в древнерусской редакции «Апостола» (середина XII в.), а в светских переводах того же времени соотношение слов *излишекъ* — *избытокъ* — *изобилие* (не *обилие*!) показывает предпочтение восточных славян последнему слову, которое в отвлеченном смысле постепенно заменялось словом *избытокъ*. Именно его уже предпочитают церковные авторы, например Феодосий Печерский. Греческое слово πλησμονή ‘пресыщение’ передается обоими словами, при наличии поясняющего их смысл третьего: *избытокъ* — *изобилие* — *сытость* (Евсеев, 1897, с. 107). Пресыщение излишним и есть избыток, идет ли речь конкретно о еде или о «словесной» (ум-

ственной) пище. Выбор корня *-бы(т)* для выражения всеобщего «излиха имѣй», несомненно, связан с предшествовавшей тому, языческой по происхождению, связью с корнем *-жи(т)-*: *житьи люди*, *жизнь* как имущество. Житье субъекта определялось бытием мира вещей, быт заявляет свои права на «достояние» в жизни. Здесь еще очень далеко до понятия о личном достоинстве, но «достаточность достояния» постепенно формирует такое понятие.

«Имением» являются всякие *избытокъ*, *излишьство*, *изобилье*. Эти слова соседствуют или заменяют друг друга во многих древнерусских текстах. В русской редакции «Апостола» XIII в. всегда представлены варианты *изобилие*, *изобилуеть*, а в переводе «Пандектов» — *излише*, *излишнѣ*, *изобилуеши* (Пандекты, 294, 296б, 302) при болгарских *изобилие*, *избытчьствие*. *Прибытокъ*, *избытокъ*, *добытокъ* русского перевода соответствуют в болгарском словам *приобрѣтенье*, *истязанье*, *имѣние*, *не полезни*, слово *изобиленъ* русского перевода соотносится с болгарским *богатенъ*, а все, что в русском *излиха*, *излише*, в болгарском — *преобило*, *изобила*. В целом, соотношение корней показательно, а на фоне греческих соответствий περισσόν 'избыток', κατακόρως 'чрезмерный', πλησμονή 'пресыщение' понятно, что избыток и изобилие одинаково чрезмерны и воспринимаются как «не полезни». Древнерусские переводы предпочитают слова типа *обилно*, *обилие*, а не *гобино*, не *плодове* (для греч. εὐφορία 'плодовитость, плодородие'), т. е. подчеркивают общий признак изобилующего множества в «имении» (Патарск.).

Предпочтение в древнерусских переводах и текстах слов с корнем *обил-* словам *гобзовати*, *гобзование* (в болгарских вариантах тех же текстов) подчеркивает общий смысл м н о ж е с т в а материализованных в предметном качестве богатств. Именно это и обеспечивает уровень жизни, причем собирательно для всех, а не для одного человека; в переводе «Пандектов» это постоянно подчеркивается: «яко во обильи быша кротци» (Пандекты, 299), т. е. смиренны, поскольку «добрѣ живущи во обильи» (там же, 300). «Житие града сего добро и обилно есть» (Жит. Георгия, 29, 31); у игумена Даниила те же характеристики: «и въ томъ островѣ рыбы многы всякы и обиленъ есть всѣмъ островоть» (Игум. Даниил, 7–8), « Ефесъ же градъ есть на сусѣ, от моря вдалѣ 4 версты… обиленъ же есть всѣмъ добромъ» (там же, 7), «и нынѣ по истиннѣ есть земля та Богомъ обѣтованна и благословена есть отъ Бога всемъ добромъ: пшеницею… и всякимъ овощомъ обилна есть зѣло» (там же, 72–73) и мн. др. Словом, «бѣ же и земля та к и п я щ и обильемъ благимъ» (Пост, 15–16). Обилие доставлено Богом, оно и есть д о б р о, но почти всегда определяется пищей, едой, брашном («брашна обилно» — Флавий, 190).

Нам важно уяснить связь языческих обозначений с новыми, приходящими с принятием христианства. В принципе, глубинный смысл слов никак не изменяется, но уменьшается степень жизненных проявлений, например того же Блага. Как «благо» в земной юдоли становится простым «добром», так и «жизнь» оборачивается своим земным проявлением в виде «бытья». Потому что и Благо, и Жизнь теперь приписаны к сферам возвышенным, идеальным, небесным. Удвоение сущностей, явленных в слове, является всеобщим правилом; дуализм «мира» оправдан идеологически. Языческая сила «быта» не поддается до конца христианской «вечной жизни».

Потому и *обилье*, как раньше *богатство*, — от Бога и приходит к человеку само по себе, независимо от его воли. *Прибытокъ* тоже естественно возникает по воле Божьей. Иначе обстоит дело со всеми прочими обозначениями имущества. Они связаны с насильственным приобретением.

Слова *стяжание*, *имение*, *приятие*, *приобретение* как бы соревнуются друг с другом в конкретном обозначении оттенков имущественного «приобретения», описательно передавая способы такого «получения»: от «принятия» до простого «захвата» (*стяжание*). Воин стяжает славу вместе с честью — с частью добычи. Греч. χρημάτα 'товары, вещи' в древнерусских переводах всегда именно *стяжание* (Пчела, 65), а в болгарских — *имание*. И то и другое — насильственное отчуждение чужого добра. Чужое добро приносит с собой выгоду и потому полезно: χρεία 'польза, выгода' в разных редакциях переводится словами *имѣние*, *потрѣба* (Патарск., 97). Традиционно богатство не осуждается, это праведное добро, дарованное Богом, тогда как всякого рода «имания» порицаются. «Богатство» — отвлеченно понимаемые ценности, не только «мое» и «свое», однако и без покушения на чужое; богатство п о л у ч е н о и по возможности скрывается как ценность. «Имение» всегда конкретно вещно, только материально, и обычно «мое» и «свое», захвачено неправедно, является чужим и никогда не скрывается, намеренно выставляется напоказ.

Определяющий признак такой собственности — совокупность вещей в личном владении, переходящая из рук в руки (Флавий). Связь со значениями соответствующих греческих слов несомненна; более того, славянские слова, не имевшие прежде «имущественного» значения, получают его именно в переводных текстах, поскольку возникает необходимость передать общий смысл греческих слов. Понятия о новых имущественных отношениях восточные славяне получили раньше, чем у них самих сложились соответствующие отношения. Κτῆσις 'имущество' — *сътяжание* или *имѣние* (Михайлов, 1912, с. 382; также Дур-

ново, 1925, с. 104), κτῆμα 'ценности' тоже *сътяжание* или *богатьство* (Jagič, 1913, S. 90). Как можно судить по оригинальным древнерусским переводам (например, Флавий), *стяжание* обычно отнимают (*отъя*), оно возникает в результате насильственного захвата, его присваивают силой или по мзде (*умьзди*).

Имѣние — то же «имание», но полученное не насильственно. Поэтому идея действия, еще сохранявшаяся в образе слова *сътяжание*, здесь отсутствует: «Да или то они за т[ъ]щую славу и изгыбающую не помнять ни жены ни дѣтей ни имѣниа; да что мню имѣние — еже есть хуже всего» (Феодосий, III, 13). Из «имания» (приобретения) *имѣние* превращается во владение, как дано это в древнерусском переводе «Пчелы» (48) для греч. λῆψις 'захват' (в болгарской версии — *приятье*) или как представлено это в переводе книги «Сирах» (40, 13) по «Изборнику» 1076 г. *Имание* ⇨ *имѣние* в древнерусской «Пчеле» последовательно дано как *стяжание*, которому в южнославянских списках текста по-прежнему соответствует слово *богатьство*. Слово *имѣние* чередуется со словом *съкровище* при передаче греческого πανοικησία 'всем хозяйством (всем добром дома)'. В принципе имение — это все, чем владеешь («имения сущая»), именно владеешь («имение — господьство» при переводе латинского слова *dominium*), что следует охранять от других (имѣние — съкровище при переводе греч. θησαυρός 'сокровище'), имение всегда «свое», хотя никогда речь не идет о собственности (Колесов, 1986, с. 106).

Имѣние всегда конкретно обозначено. В переводах с греческого (Пчела, Менандр, Изборник 1073 г.) это κτῆμα 'недвижимое имущество', приобретенное или нажитое, τα ὑπάρχοντα 'наличное имущество', τα χρῆματα 'товары, добро в узлах'. Имение может быть и «сокровищем»; в древнерусской редакции «Апостола» слово *имѣние* заменяется словом *скровище* в тексте «имамъ же скровище се въ глиньныхъ съсудѣхъ» (2 Кор., 4, 7) — все «имущество» должно быть при себе. Виды «имения» постоянно конкретизируются в переводе «Пандектов Никона»; это либо деньги, либо вещи, либо «домы цѣлы» — но в болгарской редакции во всех случаях стоит слово *имѣние*. В русском переводе «Пчелы» *имѣнье* — это и προῖκα 'приданое', и даже отвлеченно как 'чувственно-предметные вещи' ('αδιάφορα). Во всех таких случаях *имѣнье* соответствует варианту *богатьство* в болгарских источниках (например, для χρῆμαία — Менандр). Христианский писатель убежден, что всякое земное приобретение связано с действием бесовских козней, поскольку «свое имение проныривому бѣсу дають» (Нифонт, 47), хотя, конечно, «дѣлание правдиво — имѣние честно» (Менандр, 16 — κτῆμα), но сколько таких, по зову диявола, «иже великая имѣнья чюжая въсхытають!» (Пчела, 214).

Имѣние соотносится со *състяжанием* как κτῆσισ, с «потребой» как χρεία, но как отвлеченная идея богатства вообще «имение» представлено только совместно с «властью»: сочетание «имѣние и власть» в переводе «Менандра мудрого» (Менандр, 17) передается как 'богатство' (δύναμις πέφυκε τοισ βρότοις τα χρῆματα). Богатство — один из признаков власти, властной силы, которая может отбирать и насильничать. А потому оно осуждается. Естественное представление о том, что личного богатства «не наживешь трудом праведным», — тоже выходит из общинных представлений родового быта.

Вся эта разбросанность со-значений в славянских корнях слов, привлеченных к переводам греческих текстов (а некоторые из них составлены искусственно по принципу кальки), показывает, что общего представления о личном богатстве (о соб-ственности) у восточных славян еще нет. Есть лишь желание понять, что же это такое в «цивилизованном» мире: κτῆσις, χρεία и все остальное.

Однако идея «богатства», восходящая к образу «богач», все же укореняется и у славян, и слово *богатство* в необходимых случаях точно соответствует греческому πλούσιος 'богатство'. Такое богатство — от Бога, и потому это слово чаще всего используется там, где заходит речь о богатстве — милости Божьей. Житие Василия Нового именно тот текст, где такое употребление слова *богатство* представлено четко. Богатство как «милость божья» (Жит. Вас. Нов., 466), как избавление от мук (там же, 381), как «богатый духомъ» (там же, 447), хотя возможно и переносное значение: «зѣло бѣ богатъ господин его (власть имеющий!) златом и сребром и имѣньемь всѣм благим» (полученным во благо!)» (там же, 441). Но все-таки богатство — это сокровище духа (θεσαύρος), удача и слава (εὐτυχια), а также ὕπαρξις 'достояние, имущество' (древнерусский «Златоструй» XII в.)

Представление об «имании — имении» постепенно как бы осветлялось соотнесением идеи о грубо захваченном с пожалованным от Бога. Богатство души разменивалось на богатство вещей. Процесс заземления высокой идеи можно проследить на текстовых вариантах, представленных в древнерусских переводах четьих памятников XII в., в сравнении с южнославянскими их версиями. В «Пандектах Никона Черногорца» слово *богатьство* встречается редко, разве что в прямом его значении как противоположность у-бог-им. «Не помысли стяжати богатьства на раздаяние от себе убогымъ» (Пандекты, 293–294; в болгарской редакции использовано то же слово). Но слову *състяжание* (то, что приобретено в монастыре отдельным монахом) в болгарском соответствует «потрѣбы своя» — то, что монаху необходимо для жизни в монастыре.Слово *имѣнье*

в обеих версиях текста обозначает вещи как конкретные формы личного имущества, уже находящегося во владении; связи с захватом-*иманием* уже нет. То, что в древнерусском тексте понимается как *прибытокъ*, в болгарском выражено (при переводе того же греческого слова) как *приобрѣтенье*, *стязанье* (т. е. как действие); что для древнерусского переводчика просто *добытокъ*, для болгарского редактора — *имѣние*, *сребролюбие*, то же *приобретенье* и даже *польза*. Незнание монахом Писания — его признак: «лѣнивая житья и бес прибытка трудъ» (там же, 204 — в болгарском *не полезнии*, т. е. бесполезная жизнь); «еже с помощью, даною намъ не хотѣти имѣти прибытъка, но виде лежаща, писанья презрѣти» (там же, 19 — в болгарском *ползовати*) — та же мысль о бесполезности существования, если (как в данном случае) человек не может и не хочет добавлять к прежнему знанию нового. Русский перевод неоднократно говорит о «излишнѣмь богатьствѣ» (там же, 302об.), все необходимое следует давать «излише по потребѣ» (там же, 296об.); болгарский текст использует в этих случаях слова *изобилье*, *избыток*. Эти же слова употребляет и древнерусский переводчик, но всегда уместно, не столь обобщенно. Учитывая тонкие оттенки смысла, он говорит: «Очисти келью свою от брашенъ и от избыток» — от лишнего мусора (там же, 293), «сице же и сам всѣхъ изобилуеши, дажь лишаемому» (там же, 294), т. е. «богатый, отдай убогому!»

В переводе «Пчелы» использовано слово *стяжание* для греч. χρήματα (в южнославянских версиях *имание* или *богатство*); для греч. ἀδιάφορα '(совокупность) вещей' — *имѣнье* (вариант — *прибыток*); для греч. слова γέννηματα '(все) произведенное' — *богатство* (в других версиях *имѣние*). В этих случаях ясно лишь то, что процесс получения, владения и охранения богатства различали с помощью разных слов. В целом же древнерусский автор видит п о л ь з у не в «имании» и «стяжании», а скорее в прибыли-прибытке, полученную же в результате «корысть» — не в выгоде или каком-то «интересе», а в целесообразной пригодности полученного.

Насколько точно такое книжное понимание «богатства» соответствует житейской практике восточных славян, сказать трудно. Понятно лишь то, что раздвоенность представления о личном богатстве существовала постоянно и была связана с тем, что «потребно», и с тем, что «полезно». Слова *польза* и *потреба* часто варьируются в разных списках одного и того же текста. Можно понимать дело таким образом, что *по-трѣб-а* есть *по-льза*, т. е. то, что требуется душе, и то, что облегчает достижение потребного.

Похоже, что по данному признаку восточнославянская культура не отличалась от современной ей западноевропейской; там тоже господствовала идея в е р н о с т и долгу, тогда как византийская идеология предпочитала принцип п о л ь з ы (Ле Гофф, 1992, с. 134). И на

Западе, и на Востоке Европы «цивилизованные» формы владения и собственности развивались органически, исходя из собственных представлений о собственности «для себя» (*о-собѣ*). Тем более что церковь осуждала избыток такой собственности в личном владении. А варвары простодушно этому верили.

БОГАТСТВО И СОБСТВЕННОСТЬ

В XVII в. представление о «благе» окончательно сместилось в сторону «пользы». Юрий Крижанич в своей «Политике» государственными добродетелями признавал б л а г о (это — богатство в торговле и в ремеслах), с и л у воинства и м у д р о с т ь власти.

Развитие идеи «богатства» хорошо изучено историками. Обширный материал предоставляют десятки летописей и «уложений»; тысячи грамот и множество частных случаев-казусов, реально происходивших в обществе, также свидетельствуют о развитии идеи «собственности». Нет смысла повторять цитаты из источников, они хорошо описаны, и не раз (Смолина, 1990). Воспользуемся этими результатами и попробуем представить себе в самом общем виде, как изменялись представления о богатстве и собственности.

В сочетании с глаголами определенного действия слова, в разное время обозначавшие «богатство», показывают, что всякое богатство можно было (или следовало):

дать — или взять (получить, стяжать),
принести — или раздать (давать),
даровать — или наследовать,
увеличивать — или лишиться (расточить и т. д.).

Представление о богатстве не выходит за пределы очерченных традицией границ, и в древнерусских источниках ничего не говорится о л и ч н о й соб-ств-енности, принадлежащей кому-то на постоянной основе. Каждый и в любой момент может лишиться или раздать «имение свое» — как и получить его самым неожиданным образом. Бог дает как богатство, как и убожество, лишенность всякого «имения». Мы уже убедились, что богатство понимается как о б и л и е материальных ценностей, денег, «сокровищ», недвижимого и движимого имущества: все это «Бог дает». Самое важное из «богатств» — еда, многочисленные добавления к «Домострою» тщательно описывают виды пищи и способы ее приготовления; надо заметить, из небольшого списка наличных продуктов (Лутовинова,

1997). Поэтому конкретным воплощением богатства является именно *обилие*, основное в XI–XIV вв. слово для обозначения «богатства». *Обилие* — это прежде всего 'хлеб, продовольствие' или даже не собранный вовремя 'урожай на корню'. Летописи переполнены сообщениями о том, что «поби морозъ обилье по волости» — и начался голод.

Богатство и *обилие* в идее сошлись вместе, и после XIV в. второе слово исчезло как синоним слова *богатство*, но зато включило в себя дополнительное указание на безмерность и беспредельность: *обилье* о б и л ь н о.

Богатству «от Бога» противопоставлены *имение* и *стяжание* по праву захвата. Это вовсе не имущество, это указание на некие «ценности», которые в глазах современного человека, может быть, и не имеют никакой цены. Например, необходимые в быту вещи или, как сообщает автор «Слова о полку Игореве», различные предметы роскоши, ради которых подобные походы и устраивались. Именно бесполезность вещи ценится как богатство. Иностранцы изумляются одеждам русских бояр: чем неудобнее покрой — тем выше признак богатства. В таких одеждах поневоле будешь работать «спустя рукава». Церковные писатели осуждают «имение», но не «богатство», которое «от Бога» и должно быть роздано «ради Бога». В своем конкретном значении 'имущество' слово *богатство* является только после XV в., и лишь тогда началось расхождение его смыслового содержания в зависимости от традиций и местности. Для одних имение — это земельное владение, для других — движимое имущество. Естественно, что такое имущество его владельцами осмысляется как «данное Богом», а это, как мы помним, и есть *богатство*.

Стяжание — то, что особенно следует хранить в заветном месте. Сотни лет после древнерусской эпохи находили в земле подобные «стяжания» в горшках или в истлевших коробах, некогда заботливо спрятанных их владельцами. На протяжении XI–XIV вв. слово *стяжание* было собирательным названием добычи, но не добычи воина, а «прибыточка» купца или ростовщика. Имущество, главным образом недвижимое, это слово стало обозначать с конца XIV в., причем в значении весьма конкретном: 'средства иждивения'.

Богатство д а н о — и оформляется посредством книжного имени в отвлеченном значении; *имение* и *стяжание* добываются л и ч н о — и оформляются книжным словом отглагольного происхождения. Отвлеченным книжным терминам противопоставлены народно-разговорные формы, указывающие на конкретные п р е д м е т ы владения. Важна не идея «владения», важны «вещи», подпадающие под такое понятие. Это могут быть *дом*, *вещь*, *животъ* (скот), *товаръ* (то, что перемещают; например,

движимое имущество), *быто* (*бытъ*) — всякие пожитки, скарб, *рухло* (обиходные мелкие вещи), *добытокъ* (доход, прибыль) и т. д. Собирательно родовым для всех них было слово *добро*, понятое как материализованное про-явление *блага*. А благо есть *бог-ат-ство*.

Раздвоение «богатства» на идеально общее и практически конкретное понятно для той поры, когда только таким образом и можно было соотнести в и д ы с собирательным р о д о м. Метонимическое мышление не допускало иных представлений о целом и его частях. Целое идеально, его части должны быть овеществлены.

Но что заметно, так это отсутствие идеи «принадлежности». В XI–XIV вв. во всех указанных словах «приглушена более конкретная сема ‘принадлежность’» (Смолина, 1990, с. 73). Даже в юридических документах права личного владения сохранялись за князем, все остальные «имели» свои имения по его «поручению»: «жалуя», вовсе не полагали, что отдают навсегда. Владение предполагает использование — в этом польза имения; то, что принадлежит одному (князю), используется другим (вассалом), и разведенность в понятиях владения затрудняет появление идеи личного владения. Такое владение возможно лишь у абсолютно свободного человека, а это князь; но князь собирает дани-оброки, он не пользуется самим имением… Кто же владелец?

В текстах Епифания Премудрого находим системное соотнесение слов, совместно выражающих идею «богатство»; все они поставлены в один ряд как различные формы материального воплощения идеального «богатства».

Когда Стефан Пермский разоряет «идольския требища», он бросает в огонь не только «прелестные кумиры» и всяческих деревянных «блъванов», но и принесенные язычниками подношения этим «бълванам», в том числе и весьма ценные (соболиные шкурки и пр.) Изумленные «пермяне» вопрошают бескорыстного служителя церкви: «Како не п р и и м а ш е всего того в к о р ы с т ь? Како не искаше себѣ в том п р и б ы т к а? Како… презрѣ толико и м ѣ н ь я си? Како поверже и потопта ногама си толика с т я ж а н ь я?» (Жит. Стеф., 116). *Иманье* ⇨ *користь* ⇨ *прибытокъ* ⇨ *имѣнье* ⇨ *стяжанье* описываются как последовательность действий. *Корысть* — это выгода. Стефан может «принять користь» как высокое духовное служение, он и делает это, «любезне цѣлуя десную епископлю», благословившую его на подвиг святительства; при этом он вспоминает слова Псалтири «възрадуюся азъ о словесех твоих, яко обритая користь многу» (там же, 80). Тем не менее вещные проявления блага — добро — его не интересуют. Недоумение язычников понятно, для них добро и есть благо, они изумлены, что «толика б о г а т ь с т в а… изволил еси огнем ижжещи паче, нежели к собѣ в казну взято, в свою ризницю на п о т р е б у

свою» (там же, 122). Словом *богатьство* обобщаются все виды имущества и отношения к ним на правах владения. Это род, а не виды; все идеальное — род, а не виды. Богатство хранится в сокровищнице — это *казна* в церковной *ризнице*, «исполнь богатства церковнаго» (там же, 226). Прибыток-прибыль ищут, стяжание собирают, имение имеют. В Житии Сергия Радонежского Епифаний специально подчеркивает, что «богатство многим изобилуя» (Жит. Сергия, 27), связывает «богатство» с идеей его множества. О самом Сергии Епифаний говорит: «Ничтоже не стяжа себе притяжаниа на земли, ни имѣниа от тлѣннаго богатства, ни злата или сребра» (там же, 98). В соответствии с трехчленностью каждой текстовой формулы у Епифания, это место следует понимать как развернутую риторическую тираду с последовательностью выражения форм «богатства»: на земле не хватал → ничего не имел → всякого богатства избегал (слово *богатство* и здесь является обобщающим весь смысл высказывания). Этимологически по смыслу такое же значение имеют все эти слова и у другого писателя XV в. — Нила Сорского; можно полагать, что такое словоупотребление было обычным в это время.

Идея «собственности» возникает на исходе XV в., тогда же входит в обращение и термин *собина*: «а игумену и чернцемъ, живущи въ монастырѣ… собинъ имъ не держати» (там же, с. 87). Здесь тот же словесный корень, что в слове *свобода* (Колесов, 1986, с. 105), и слово *собина* становится производящим для слова *собственность*.

Каковы бы ни были экономические отношения между людьми и какие бы политические связи их ни объединяли, нравственное понимание «собственности» как свободного владения и одновременно использования «имения» было именно таким. *Имати* (приобретать), *имети* (владеть) и *собину держати* (использовать в своих интересах) — аналитически разные моменты средневекового понимания «собственности». Заключительный этап — *собина* — появляется не без польского влияния: в Польше имущественные отношения нового типа сложились раньше, и польские слова типа *статокъ* (имущество по наследству), *статочный* ‘зажиточный’ появились и у нас. Современное их значение дано в «Словаре» у Владимира Даля: «*статок* — достаток»; *пожитокъ* — прибыль, выгода, польза (получение имущества). И то и другое понималось как ‘состояние’, т. е. то, что является твоим *достоянием*, *достоит* тебе — принадлежит.

Некоторые формы имущества принадлежали только знатным людям (*казна*, *скарб*), но имущество вообще могло принадлежать любому (*рухлядь*, *утварь*, *борошень*, *заводъ* и пр.). *Заводъ* — то, что завел у себя в хозяйстве или в производстве (современное слово *завод* имеет то же происхождение); *борошень* — взятое с собою мелкое имущество, как и *рухлядь*, а *утварь* —

принадлежность какого-нибудь обихода (одежда, посуда), но с интересной подробностью: утварь — сотворена человеком, причем идея «украшенности» в этом случае очень важна. Первоначально *утварь* — это украшенные церковные сосуды (например, в текстах Епифания Премудрого).

Включение эстетической составляющей в оценку каждого вида «имения» переводит некоторые из них в разряд малоценных (*рухлядь*, *скарб*, *пожитки* и пр.). И только со второй половины XVIII в. появляются вполне осмысленные и лексически отработанные термины: *имущество*, *собственность*, *состояние*, *иждивение* и т. д.

Все сказанное можно обобщить в самом отвлеченном смысле.

Средневековый «реализм» (неоплатонизм) направляет движение мысли, оформляющей в слове социальные установления. Идеальное двоится — реальное множится. Идеальная дуальность «богатство (обилие всего) / имение (стяжание неправедное)» есть совокупное множество и потому предстает как неразрывная длительность; к тому же она аксиологична, она позволяет оценивать реальное, которое, в силу своей конкретности и членимости (дискретности) своих составов (скарб, достаток, вещь и т. д.), оценивается в о т н о ш е н и и к идеальному, частью которого в соответствии с «реализмом» является. Путем ценностной отмеченности происходит наделение смыслом предметов вещного мира. «Богатство» определено этически положительными терминами: *состояние*, *достаток* (которого достаточно), *товар* (который может быть продан или обменен), *добро* (которое вообще является проявлением блага). «Стяжание» этически оценено отрицательно: это — всякая рухлядь, случайные пожитки, ненужный скарб и пр.

Исходная функциональная равнозначность богатства и стяжания в синкретизме всех их, в дальнейшем возможных для выделения, созначений, после XIV в. сменилась градуальностью конкретных воплощений «добра» (материальных проявлений блага), потому что исходный синкретизм этих слов стал распределяться (и оцениваться) по своим особым различительным признакам, среди которых: «имущество» — «владение» — «собственность» — «недвижимость» — «деньги» и т. д. Специализация оттенков владения, зафиксированная в словах, направлена идеальной составляющей (это — «материал» процесса), но теперь уже и «оттенки» нуждались в объединении их основным различительным признаком, который является после XV в.: «собственность» как признак личной свободы («сам по собѣ»). Когда это случилось, идеальное также изменило свои параметры, и после этого стали возможны самые разные преобразования столь важной для Древней Руси идеи — идеи о «захвате» как признаке личного стяжания.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ



РАДОСТИ ЖИЗНИ

Утешение и кураж, кураж и сладость, сладость и жизнь есть то же.

Григорий Сковорода

РАВНОВЕСИЕ ЧУВСТВ

Тяжелые ратные труды, тяжкие государевы дела, крестьянская неотвязная работа требовали какого-то отдыха, нужно было расслабиться, сбросить отрицательные эмоции, забыться хоть на короткое время. Для этого существовали праздники и торжества, редкие, но шумные и бестолковые. Свидетели отмечали, что в народных гуляньях ведет себя «всяк по-своему, но без питья и пищи веселье на ум нейдет»; для подобных гуляний нужно много силы, смелости и ловкости (Семенова, 1982, с. 170–171), тем самым в игре и развлечениях дело продолжалось, но совершенно в ином духе, оборачиваясь прежде неизведанными своими сторонами.

Не только ритуальные действия воспроизводились в благоговении и таком же напряжении чувств, что и в работные дни, но самые незначительные, может быть, для внешнего взгляда проявления сладостного отдохновения, или, как писал Иван Грозный, «отдуху», а его современники понимали как *отдшение, отдышение, отдыхновение* — вздох облегчения на ниве жизни.

Известно очень мало о формах такого отдыха, свойственных средневековому человеку, и судить о них мы можем только по косвенным данным, по тем речевым формулам, которые дошли до нас или сохранились в древних текстах. Со стороны покажется, что бранные речи, веселые застолья, скабрезные и глупые шутки тех времен слишком грубы, — но они были естественными, отражали реальность того существования. Это была культура языческая — культура тела, которая развивалась в культуру христианской души. Осветленная духом, она не поднималась еще до духовного, поскольку условия жизни еще не готовы были для этого взлета. До нас дошло слишком мало свидетельств этого, в основном речи, застывшие на страницах рукописных книг, и часто мы не знаем, в каком контексте они употреблялись, какое место занимали в действительной жизни людей. Быть может, не самое главное и, уж конечно, не самое важное.

Радости жизни отрицаются церковью, искореняются монахами, осуждаются священниками в церкви. Но природа требует своего, и запреты одолеваются неистребимым вкусом к жизни, в которой так мало радости и так много печали.

Рассказать об этой стороне жизни, также влиявшей на развитие нравственности, во всей полноте невозможно. Не помогут и многие схемы, которые накапливались через переводные тексты. Например, в переводе «Великого искусства» Раймунда Люллия представлена логическая схема типологических отношений, в какие, по мысли средневекового схоласта, вступают различные природные «силы» (Зубов, 1960, с. 294). Если соотнести их с описанными формами трудовой деятельности и со сферами жизни, сложившимися к XVII в., получится впечатляющая картина.

Существо	Абсолютный предикат	Существование	Деятельность	Добродетель	Порок
Мыслительное Животное Растительное	Разум Воля Сила (чувство)	Жизнь духовная Житие социальное Живот физический	Труд Дело Работа	Вера Надежда Любовь	Лень Зависть Гнев (дурь)

Соотношение категорий и норм, логического и этического, подчиняется трехуровневому проявлению жизни, которое определяет эмоции и чувства.

Научная система эмоций (Изард, 1980), представленная как соотношение биологических, социальных и духовных мотиваций поведения человека в обществе, мало чем отличается от этого, опытным путем полученного распределения качеств жизни в их взаимном проникновении друг в друга. Триипостасность человеческого существования предполагается и реально (трехмерностью мира), и символически. Средневековье разрабатывает терминологию, осмысляет уровни жизненного благоустройства.

На примере развития эмоций видно, как биологическая необходимость возводится в этическое начало путем последовательного усиления интенсивности общего качества в определенной социальной среде; например:

застенчивость ⇨ *стыд* ⇨ *вина* ⇨ *грех* ⇨ *совесть*...

Интенсивность эмоций усиливается от настроения к чувству, от чувства к аффекту, а от аффекта — к страсти («волевые процессы» психологов).

В отличие от богословско-антропоцентрической схемы Владимира Соловьева, такая последовательность предстает объективно как внутреннее развитие самих эмоций. Все они — результат определенного дей-

ствия и проходят через страдание («страсти господни»), т. е. в конкретном переживании боли разрешаются определенным аффектом, которых так много в Средневековье и которые столь сильны по внутреннему накалу. *Страх* как сигнал опасности в переживании страсти разряжается в *гневе*, который противодействует страху и мобилизует защитные свойства организма. Чувство *вины* в переживании *стыда* как осознанной ответственности разрешается в моральном действии *совести*. *Жалость* через страдание поднимает человека до *любви*, *горе* — до *скорби*, и так до бесконечности, без предела множа чувственные формы этических норм.

Страсть=страдание — кульминация каждой эмоции, но оно же вызывает потребность в ослаблении напряженности чувств.

Требует отдыха, просит радостей жизни. Они различны, эти радости, многие из них и не радости вовсе, но раз уж они есть…

ПРИВЕТ И ПОЖЕЛАНИЯ

Осознание пользы, которая проявляется в помощи и защите (покровительстве) другому, приводило к изменению форм обращения, их внутреннего смысла.

Самым древним было выражение благоговейной мольбы, направленной от низшего к высшему, который обладал силой и способностью помочь. Этот высший всегда был иным, т. е. одновременно и другим, и единственным (согласно смыслу корня слова). Это господь — сразу и 'хозяин', и 'гость', и владыка — и сопричастник. Собирательная совмещенность разнонаправленных функций «господа» отражается в слове *господь*, и он становится *Господом*. Добавление суффикса единичности *-ин-* усиливает значение единственности, и тогда *господин* становится земным, вот этим, данным, но увы! — твоим господином. Происходит обычное для средневекового «реалиста» раздвоение сущностей на идеальную и реальную, причем реальная пользуется всеми правами, которые есть у идеальной.

Ведущим основанием такого отношения, его мотивацией был страх; «гнев Божий» во взаимном общении усмиряет обе стороны, вызывая их на подвиг или на подвижничество — неважно, но на труд и на муку. «Домострой», составленный в «господине вольном Новгороде», передает все оттенки подобных отношений, но в московской переработке этого текста в середине XVI в. используются уже и новые формулы

обращения, среди которых самая важная — *государь*. Теперь это не выражение мистически религиозной связи господа-господина, а социально государственная точка зрения на различные уровни хозяйственных отношений.

«Домострой» отражает переход к новым отношениям между людьми; точнее, это возвращение к старому, природно славянскому, но с выразительным различением отношений на каждом уровне социальной лестницы по-своему. Знаки уважения направлены на равных между собою лиц, и уже определенно к другому в его «роду и чине», а не к высшему, не в вертикали благоговения, а по линии уважения. Это *государь*, который со временем предстал как *сударь* (также *сударыня*).

«Благоговение» в отношении к высшему сохранилось, но претерпело изменения, которые психолог В. М. Бехтерев обозначил точной формулой: «Из почестей для сильных мира сего возникли лесть и вежливость, причем первая сделалась как бы обязательной всюду на Востоке, а последняя сделалась обязательной в светских кругах Европы» (Бехтерев, 1921, с. 154). Промежуточное положение русского общества — и географическое, и социальное — сохранило обе формы взаимных отношений. Лесть как «уважение» высших — и вежливость как отношение к равным. Естественно, что отношение к низшим исключает и то, и другое. Остается нечто третье, и известно, что именно.

На Западе развивались аналогичные формы отношений. Историки указывают, что там пересекались «ментальности» феодалов, владельцев поместий и вотчин — земель (вертикальная иерархия согласно клятве верности) и горожан (горизонтальная солидарность равных на основе идеи собственности); по этой причине каждый отдельный человек не всегда понимал, от кого он зависит политически (вертикальная связь отношений), хотя экономические формы зависимости всегда определенны (связь горизонтальная) (Ле Гофф, 1992, с. 89–90, 94).

Вежливость — категория самобытная, на это указывает корень слова в русском произношении; также и *невежа* в отличие от *невежды* являет русское отношение к этике поведения, а не к логике мышления, знания (тут используется церковнославянская форма *невежда*).

В точке пересечения вертикального «благоговения» и горизонтального «уважения» оказывается конкретная личность, которая, озираясь по сторонам, видит окрест себя толпы людей и потому вынуждена как-то сообразоваться с призывами о поддержке или хотя бы внимании к себе. Так возникает современная форма обращения — всякого ко всякому, но с обязательной целью вернуться к себе самому,

единственному, и тут же «другому» (*другой* как *иной*). Теперь уже не страх и не уважение определяют возможные формы обращения, а личное достоинство, иногда переходящее в манию себялюбия, эгоизма и полной «свободы личности». Понятие «достоинство» в нашей культуре появилось не раньше XVII в., оно развивалось, видимо, под польским влиянием, хотя само слово *достоинство* (в ином значении) известно с XI в., соответствует греческому ἀξία, имевшему несколько значений: ‘цена (стоимость)’, ‘ценность (достоинство)’, ‘оценка (вознаграждение)’. О «душьномъ достоинстве» (ценности души) говорил в X в. Иоанн Экзарх, переводя «Богословие»; «многа достоиньства» допускали в человеке и Пандекты Никона; в Изборнике 1073 г. сказано: «Въ грѣсѣхъ бо не видъ пытаемъ есть тъчью (только) грѣховьный, нъ и разумъ (смысл) съгрѣшающтааго, и достоинство, и врѣмя, и мѣсто...» (Изб-73, 56). Упрекая в 1573 г. шведского короля, Иван Грозный писал: «И мы, опричь его, то вѣдаемъ, что вы мужичей родъ, да родствомъ вьгосударилися, а не по достоинству... мы смотримъ своего царьствия степени чести.., а ты гдѣ нашолъ королей тѣхъ, в которой своей коморе?!» (Иван, 134). Такую о ц е н к у дает русский царь достоинству короля заморского.

Часто говорят о том, что в русском речевом обиходе нет общего для всех слова обращения. Причина понятна: русское сознание не выходит за пределы заданной культурой и сохраняемой в языке «парадигмы» взаимных отношений. Новые, эгоцентрически направленные уровни человеческих отношений не могут разрушить сложившуюся гармонию вертикально-горизонтальных связей благоговения и уважения. Социальный мотив п о л ь з ы как облегчения жизни, в отличие от этического (истины) и эстетического (красоты), сам по себе развивался в прямой зависимости от этического. Начиналось все с внешних знаков уважения (т. е. согласно смыслу слова — взвешенной о ц е н к и и признания), и только в конце концов развилось во всеобщий мотив нравственного поведения. Происходило это также на основе осознания п о л ь з ы дела, которая с самого начала понималась как п о м о щ ь и защита. И *чин*, и *сан*, и *ряд* еще имеют некую цену в представлении русского человека; именно их нерушимая системность, мысленно опрокинутая на реальность, и создает уверенность в прочности и гармонии социального мира, скрепленного какими-то этическими предрасположениями. Не случайно самые возвышенные слова звучат иронически, когда обращают их к недостойным людям.

Но так в идеале. В мыслимом этическом мире.

Древние формы обращения телесны: это жесты. Поклон, поклонение, коленопреклонение. Их сменяет рукопожатие — уже не религиозное почитание высших сил, а договор-клятва равных. Сегодня это похлопывание по плечу — или просто пожимание плечами.

Словесное выражение благоговения, уважения или достоинства развивалось на основе внешних признаков оказываемого внимания, а термины, их означающие, появлялись и того позже; чаще всего это были заимствования.

Если этические представления развивались в направлении «от себя» — «к Богу» (стыд — жалость — благоговение, по Соловьеву), в формах обращения все произошло прямо противоположным образом: к Богу — к другому человеку — к себе самому. Однако последовательность собственных ощущений все же согласуется с направлением роста основных (тоже согласно со схемой Владимира Соловьева) добродетелей, а именно: само-чувствие в стыде — со-чувствие в жалости — личный интерес в благо-говении. Благоговение есть высшее наслаждение в себе самом, понятое как возвышенность идеального. Оно облегчает жизнь и потому есть польза. Не этика сама по себе направляет движение знаков почитания и почтения, а жизнь в обществе.

В отличие от феодально-христианского, народное представление о приветствиях состояло не в оценке «ценности» человека в социальной иерархии, а в пожелании благополучной, спокойной жизни. Такое приветствие также изменялось, и последовательность в развитии формул приветствия известна: *гой еси!* ⇨ *цѣлъ буди!* ⇨ *будь здоровъ!* Пожелание мирной жизни, сохранения в целости и сохранности и пожелание здоровья сменяли друг друга, потому что исторически восприятие цельности жизни дробилось на частности её воспроизведения, и сохранение в целости сначала лица, а затем и личности становилось самостоятельной ц е л ь ю. *Жив! — цел! — здоров!* — «по крайней мере мы живы» — «и как это я уцелел?!» — «хотя бы здоров, чего еще?!» Словом, жив-здоров, а значит цел.

*Gojiti — каузатив к глаголу *жити*, а эта глагольная форма выражает повод (причину) для намеченного словесным корнем действия. В русских народных говорах *гóить* значит ‘заживлять-оживлять, беречь-охранять, холить-кормить, любить-ласкать, чинить-очищать, удобрять-запасать’ и т. д. (СРНГ, 6, с. 279–280), — словом, в мирном труде вдохнуть жизнь в какое-то доброе дело. Когда приветствовали былинных героев, говоря: «Гой еси, добрый молодец!», — имели в виду одновременно пожелание мира, здоровья и добра, т. е. совместно всех положи-

тельных сторон жизни. В древнерусских текстах *гой* — спокойствие, мир; *гойло* — успокоение, укрепление («слово смиренаго — гойло души»), *гойникъ* — спокойный человек, *гоити* — живить, *гоитъ* — колдун, который способен оживлять души умерших. Многие вещи называли с помощью слов данного корня, если такая вещь имела отношение к созданию, сохранению или укреплению жизни; новгородец Кирик в 1156 г. записал слова, уникальные для древнерусских текстов. Описывая приемы воздержания, он заметил: «И поверѣгши (повалив) лещи на ней, и сѣмя изыдетъ, или и гойломъ [только членом] прикоснутися» (Кирик, 45). Исторгнутый из рода, лишенный потомственного обеспечения жизни назывался *изгоем*. «Изгои трои: поповъ сынъ грамотѣ не умѣетъ, холопъ из холопства выкупится, купец одолжаетъ; а се и четвертое изгойство к себѣ (к самим князьям) приложимъ: сице князь осиротѣетъ (лишится вотчины)», — в «Уставе церковном» князя Всеволода (Материалы, 1, с. 1052).

Пожелание сохраниться в целости выражалось в *по-цел-уе* (передаче собственной духовной силы?) и обозначалось словом, родственным глаголу *ис-цел-ить*. Судя по переводам с латинского, это *sanus*, и связано с пожеланием здоровья и целости, но уже без того оттенка, который содержался в выражении *гой!* — без пожелания мира и спокойствия. Мира желали в особой формуле: «Мир вамъ!»

«Исполать тебе, добрый молодец!» — уже искаженное в произношении, известное с XVI в. междометное греч. εἰς πολλά ἔτη 'многая лета!' — церковное воззвание, которое народное сознание переосмыслило как «слава тебе!».

Слово *цѣлование* в древнерусском языке обозначало момент приветствия. Феодосий Печерский отходит от мира сего, «по обычаю цѣловавъ братью всю и поучивъ ихъ» (Лавр. лет., 61об., 1074 г.). Вряд ли немощный старец, «уже изнемагающю», перецеловал всех своих монахов — он их приветствовал «знамениемъ крестнымъ». «И сице поучивъ братью, цѣловавъся по имени, и тако изидяше из монастыря [в пещеры], взимая мало коврижекъ…» (там же, 62об.). Один князь пишет другому: «Да приди, нынѣ цѣлуеши мя!» (там же, 87об., 1097 г.) — странное желание, если иметь в виду одни лишь дружеские лобзания. Духовник в послании другому князю: «Сего ради худый азъ цѣлую тя!..» (Посл. Якова, 169) — приветствую, желая целости и сохранности. Когда нужно сказать, что речь идет о поцелуе, используют другое слово; Андрей Курбский подчеркивает разницу словами «лобъзающе и цѣлующе» (Иван, 376). Соотнесение с греческими словами, которые переводились славянскими *цѣлование*, *цѣловати*, показывает, что речь идет

именно о приветствии: ἀσπασμός 'любовь, привязанность', ἄσπασμα 'радушное приветствие', «идохъ цѣловатъ его» (Син. патерик, 111) в форме супина выражает идею приветствия (ἀσπάζεται значит 'приветствовать'). В глоссе к переводу Библии 1499 г. сказано: «И цѣловахуся — и поздравляхуся промежь собою» (ἠσπάσαντο ἀλλήλοὺς) (Материалы, 3, с. 1453) — желали друг другу здоровья.

Целовальный обряд как «лобзание» не раз описан: «Цѣлуютъся въ уста, глаголющи: Миръ о Христѣ!» (там же, с. 1450), затем он перерастает в «крестное целование». Уже в XI в. по случаю обретения мощей Бориса и Глеба «праздьньствоваша праздьньство свѣтло, и много милостыни сътвориша убогымъ, и цѣловавшеся м и р н о, разидошася кождо восвояси» (там же, с. 1453).

Метонимическое перенесение смысла с 'приветствия' на 'лобзание' исключило слово *цѣлование* из числа нейтральных по содержанию приветствий. Идея целости и сохранности «во здравии» сузилась до определенного и единственного пожелания здоровья.

Пожелание здоровья также соотносится с христианским обычаем по-здрав-ления. Поначалу это просто описание или предположение: «И да положать тя на раку мою, и здравь будеши» (Печ. патерик, 85), «здрави же будете» (Александрия, 47), «а сами ся во здоровьи видевѣ» (Ипат. лет., 235об., 1195 г.). Непокорные киевскому князю Мстиславу княжата не пошли на помощь против половцев, «но паче (более того) молвяху Бонякови шелудивому «Во здоровье!» — и про се ся Мьстиславъ разъгнѣвася на нѣ» (там же, 112об., 1140 г.).

Желать здоровья определенно стали с XVI в. В Никоновской летописи под 1514 г.: «А братиа его и бояря и воеводы... по чину здороваша ему, а князь великий имъ противъ (им в ответ) слово свое о здравии молвилъ да велѣлъ имъ сѣсти» (СлРЯ, 5, с. 364). Чин свадебный, приложенный к тексту Домостроя, еще не различал пожелания здоровья и поздравления по случаю удачного бракосочетания или праздника: «И всѣ здороваютъ — первое жениху, а после тестю, да идутъ въ другие хоромы къ тещи, а съ нею боярыни, и теща спрашиваетъ отца женихова о здоровье и цѣлуется с ширинкою (через платок)» (Дом., 6, 75) — и так много раз, пожелания здоровья перемежая с поцелуями разного качества и свойства («а онъ тестя поцелуетъ въ плечо» — там же, 79), попутно друг другу кланяются, друг друга благословляют и г о в о р я т здравицы. Наконец, молодые «легли опочивать з д о р о в о, и тутъ прохлажаются» (там же, 80). В текстах XVI в. столкновение приветственного «целования» с «поздравлением» отражается вполне ясно; п и т ь же «за здравие» стали и того позже, век спустя. В народ-

ной речи *здорованье* — поздравление, с которого «заводится маленькая гулянка»; *здоров! — здорова́*! — и приветствие и доброе пожелание здоровья (СРНГ, 7, с. 233).

Ритуальный характер всех действий, связанных с приветствиями, хорошо показывает «Домострой», причем с различных социальных позиций. С точки зрения слуги, отправленного к соседу с посланием или с пирогом по случаю праздника, это представлено так.

«А куды пошлютъ слугу въ добрые люди, у воротъ легонко поколотити, а по двору идешь и кто спроситъ: „Какимъ дѣломъ идешъ?“ — ино того не сказывати, а отвѣчати: „Не к тебѣ язъ посланъ, х кому посланъ — с тѣмъ и говорити!“ — а то сказати, отъ кого идешь, и они государю скажутъ (проговорятся хозяину); а у сѣней или у избы, или у кѣльи ноги грязные отерти, носъ высморкати да и выкашлятца, да искусно молитва сътворити, и толке „аминя“ не отдадутъ (на заключительные слова молитвы не ответят), ино въ другие и въ третие молитва сотворити поболши перваго — и отвѣта не отдадутъ, [тогда уж] и легонке поколотитися, и какъ впустят, и вшедъ святымъ [образам] покланятца, и отъ государя (от своего хозяина) челобитье и посылка правити; а въ ту пору носа не копати перстомъ, ни кашляти, ни сморкати, ни хракати, ни плевати — аще ли нужа, отшедъ на сторону, устроитца вѣжливо; а стояти — на сторону не смотрити, да что наказано, то исправити, а о иномъ ни о чемъ не бесѣдовати, да борзѣе къ себѣ поити, да тотъ отвѣтъ государю сказати, о чемъ посланъ» (Дом., 44).

Подобные приветствия — это пожелание «бити челомъ». «Бить челом» начинали давно, такая форма просительного приветствия была в ходу и постоянно расширялась за счет дополнительных слов, но постепенно на нее наложилось и пожелание здоровья. Как язвительно писал протопоп Аввакум об одном из своих противников: «Егда же приехал (как только приехал), с нами, яко лис: Челом да здорово!» (Аввакум, 22). А что случилось с Никоном потом — хорошо известно.

В обряд целования входили и объятия. В 1152 г. князь Ростислав вошел в Чернигов «къ великому князю Изяславу Давыдовичю и обнемшеся цѣловашася и плакашеся намного» (Никон. лет., IX, 195) — плакал один Ростислав (*плакашеся*), но обнимались оба. Эта фраза — буквальное повторение слов из давнего перевода на славянский язык «Скитского патерика» (СлРЯ, 12, с. 210), а в нем греч. ἐναγκαλίζωμαι значит ‘брать в объятия, носить на руках’; явная зависимость от чужих традиций, и теперь не понять, действительно ли князья обнимались при встрече, или это летописец таким образом описал их взаимные приветствия.

Форма глагола постоянно изменялась, наиболее древняя — *объяти*: «Еда сърячеши ближьняаго своего почьсти и лише мѣры (захочешь сверх меры воздать ему честь), объими и цѣлуй съ многою чьстью» (Изб-76, 455) и, видимо, страстно; именно «другы своя и съкровьныя тебѣ любъвию сърѣтай и съ объятиемь цѣлование дай ему» (там же, 240), а прочих можно и не целовать. *Объяти* буквально значит 'охватить двумя руками' («обияти объма руками» — Усп. сб., 71) и притом не обязательно человека, а все вообще, что можно, нужно или просто хочется охватить руками. Слово явно литературно-книжное, впоследствии в этой же форме оно получило отвлеченное значение (*обнять* человека, но «объять необъятное»). Разговорным было другое слово — *охопити(ся)*, *охапити(ся)* при греч. περιπτύσσω 'обвивать, обнимать', т. е. охватить, захватив, ср. современное и вульгарное *хапать*, но прежде в обычных формульных сочетаниях типа «охапившися о выю его» (Пост, 6). «Охапившися», не целуют, а просто лобзают (СлРЯ, 14, с. 81); в некоторых списках переводных текстов глаголы *охопитися* и *облобызати* заменяют друг друга как равноценные варианты. В XV в. стало возможным соединение многих из слов приветствия, но самых архаичных (в точном и конкретном значении) уже нет среди них: на раке Сергия Радонежского люди «очима и главами своими прикасающеся, и любезно цѣлующе раку мощей его, и устнами чистами лобызающе…» (Жит. Сергия, 102). Это уже не приветствие вовсе, не встреча, не долгожданное возвращение.

РАДОСТЬ И ВЕСЕЛЬЕ

Радость — слишком царственное чувство…
Василий Розанов

Из многих парных выражений, столь любимых народной поэзией, на первом месте, конечно, *радость* и *веселье*, которое, строго говоря, книжного происхождения, встречается в библейских текстах (Дмитриев, 1994), хотя и в другом смысле. Используя библейские формулы, славянские авторы наполняли их собственным содержанием. Для библейских книг характерно выражение л и ч н о й радости, тогда как славянская поэтическая формула отмечает не только личную радость, но и общее веселье; это не просто веселье, а веселье с радостью вместе. Сочетание настолько привычное, настолько известное, что кажется иногда

тавтологией: радость ведь то же самое, что и веселье — и наоборот. Однако наши предки не были велеречивыми, лаконизм их вербального общения предполагал практическую ценность всякого удвоения слов.

Радость — это что-то личное, ее переживаешь только ты сам. Сербское *рад* значит 'охотный', русское *радеть* — 'заботиться, стремиться', даже наш предлог *ради* восходит к тому же слову со значением 'милость'. *Ради меня!* — сделай милость. В древнерусском языке *радость* — 'чувство душевного удовлетворения', а *радостьный* — 'счастливый'. По ощущениям, радости противоположны стыд, скорбь, печаль, вражда, а также работа (в библейских текстах ей противоположна только печаль). Работа — действие по принуждению, хотя бы и осознанному, а потому и не радость вовсе. Радость, если можно так выразиться, проявление 'удовольствия в охотку', особенно если оно связано с бездельем.

В «Изборнике» 1076 г. четырнадцать раз использовано слово *радость*. В каждом случае речь идет о личном наслаждении в небесных чертогах — награда за праведное житие; это полнейшие беззаботность и безделье. «Радость и веселие» — недозволенное христианину переживание на земном поприще, грехи и ошибки «радость дияволю творять» (Изб-76, 242) или врагам (там же, 136об.). Проявления радости сопряжены со страхом, это равноценные переживания, и в райской обители Созомен «страхъмь одрьжимь и радостию» (там же, 273об.). Радость противопоставлена унынию и печали; так, называвший себя другом «въ врѣмя радости» куда-то исчезнет «въ день печали твоея» (там же, 137). Но самое ценное высказывание находим в переводе изречения Сираха: «Нѣсть веселия паче радости сердечьныя» (нет веселья выше, чем радость сердца) (там же, 165об.). Очень трудный текст, который может соответствовать многим местам книги Сираха, но скорее всего связан с XXX, стих 23: «Веселье сердца — жизнь человека». В оригинале нет слов *веселие* и *радость*, там говорится о любви к жизни в сердечном порыве (ἀγάπα τὴν ψυχήν σου καὶ παρακάλει τὴν καρδίαν σοῦ...). Славянский переводчик, скорее всего, выразил собственное представление о том, что радость — повеление сердца.

В древнерусских текстах *радость* представлена как *благодать*, исходящая от Бога, что соответствует значениям слова χάρις 'благодеяние, милость, счастье'; такая благодать дает здоровье и силу, а это и есть счастье. «Радость ми тамо въсприимши, веселящися от них...», «и к радости и к славѣ и быти с нимъ въ неизреченнѣмь свѣтѣ и радости...» (Жит. Вас. Нов., 430, 380). Это благодать, снисходящая в царствии небесном. Но радость возможна и на земле, например, у того,

«иже съ женами живет и съ похотною любовию и бесѣдамъ ихъ радуется» (Пчела, 28) — но в оригинале нет последнего глагола, там стоит ἐνστρεφόμενον ‘пребывает, вращается’. Поскольку и «жизнь есть, аще кто радуеться живым» (Менандр, 6), понятно, что χαίρῃ βιῶν значит ‘наслаждаться среди живых’. Понятие о радости в греческих текстах обычно связано с представлением о здоровье и о счастье. Глаголы ἔρρωσμαι и χαίρειν передают такое представление во всей их полноте (например, в текстах «Ефремовской кормчей», с. 149, 153).

Радость как благодать, обращенная к человеку, требует ответного дара, который и является в виде хвалы и величания, обычно в форме глагола, т. е. как действие. «И на утрении и на вечерни пояше и чтяше, хваля и славя Бога, иде въ домъ свой, радуяся» (Никола, 65); «радующеся и веселящеся идоша благословеннии Отца къ возлюбленому Сыну, прозвавшему ихъ» (Жит. Вас. Нов., 513). Это ликование в радости и любви. «И поклонихомся на мѣстѣ святѣмь… и облобызавше мѣсто то святое съ любовию и радостию великою» (Игум. Даниил, 114–115). Даже «нѣмци радовахуся, далече будуче за синимъ моремъ» (Слово о погибели, 23) оттого, что великий князь Владимир до них не доберется. Во всех случаях речь идет о высшей степени проявления радости — о *ликовании*. Полной противоположностью радости-ликованию является столь же беспредельная печаль: «И бысть плачь велик в градѣ, а не радость грѣх ради наших» (Повесть, 462); «Не радуйся, ины видя в бѣдѣ» (Менандр, 13) и так далее в длинной цепочке событий, описанных летописцами и свидетелями горестного отпадения от радости.

Надо заметить, что некоторые древнерусские тексты вообще не знают этого слова, предпочитая ему разговорные русские *охвота*, *охвотный*. Это — знакомое нам и теперь слово *охота*, но в исконном своем значении ‘радость, удовольствие’. *Охотивый* — расположенный к чему-то, а *охотьный* — веселый, благодушный. В древнерусском переводе книги «Есфирь» (XII в.) это слово полностью вытесняет слово *радость* и даже входит в привычное парное сочетание: *веселье* и *охота*. С изменением значений слова *охота* не изменилось отношение к удовольствиям «в охотку». Просто стали использовать другое слово, по внутреннему смыслу близкое к исконным значениям слова *охота*: *прохладъ*. С XVI в. это слово значит ‘развлечение, удовольствие’ — покой и нега в неторопливой и спокойной череде событий и дел. «Домострой» любит это слово, а «Чин свадебный» попросту заменяет им слово *радость*: на свадебном пиру «в тѣ поры в обѣихъ дворехъ (в семьях жениха и невесты) бываетъ веселие и прохладъ» (Дом., 80).

Исконный смысл слова *прохладъ* — 'прохладить', 'освежить', 'подкрепить' и даже 'утолить жажду' (в летописи под 1204 г.: СлРЯ, 20, с. 274); «и он похотѣл тут поести да испити — за жажду, а не за прохлад», — объясняет Иван Грозный в 1573 г. (там же). Отсюда ведут свое происхождение «прохладительные напитки» и смысл расхожего глагола *прохлаждаться*. «Прохладные времена» в русской истории — времена мирные, исполненные довольства и радости. Редкие, надо сказать, времена. *Безотрадных* времен было больше.

Отрадный — еще одно слово, с течением времени изменившее свой смысл. Греческое ἄνεκτος 'невыносимый, нестерпимый' в древних переводах на славянский передавали с помощью форм *отърадьнъ, нерадьнъ* (Jagič, 1913, S. 85), т. е. 'не доставляющий ни малейшей радости'. Почему такое состояние стали именовать *отрадным*, кажется совершенно непонятным. Но случилось это не ранее XVI в. на основе совмещения со смыслом слова *отрада*, уже в XI в. связанным с греч. ἄνεσις 'облегчение, снисхождение, успокоение'. *Отрадный* теперь уже вовсе не лишенный радости, а радость доставляющий — легкий, беззаботный, снисходительный человек прекрасного воспитания (СлРЯ, 14, с. 8–9).

Итак, *радость*, она же *охота*, *прохладъ* и *отрада*, — это личное желание, вызывающее состояние удовольствия, которое ощущается сердцем, а потому и может быть отнесено к высшим силам, одушевляющим человека. Бог и святые также пребывают в радости. Но интересно это настойчивое желание уточнять словом изменяющееся представление о личном переживании радости: *радость* ⇨ *охота* ⇨ *прохлад*. Не жара не холод, не крайности чувственных переживаний. Что-то устойчиво приятное.

Радость может принести с собою веселье.

Древние языки для корня **vesel-* указывают значения 'здоровый, целый, невредимый', а следовательно, и 'хороший', 'равный', 'достойный'. Все это положительные признаки, доставляющие радость достоинства, здоровья и удовольствия. В древнерусском языке слово *веселье* еще сохраняло значение 'свобода', *весело* понималось как 'скоро, поспешно', а *весельно* — 'смело, дерзновенно'. Соединяя все эти значения, мы и получим древнейший смысл славянского слова *веселье*: это — свободное по желанию, здоровое по исполнению, дерзновенное по лихости предприятие, совершенное скоро на пользу всем.

Строго говоря, слова *охотный* и *свободный* по смыслу близки друг другу, но только не в те далекие времена. Не все, что я желаю, я свободен исполнить. Моя личная радость не обязательно вызовет всеобщее веселье. С понятием свободы по необходимости сопрягается идея зависимости от других членов рода. Это — *не воля*.

Древнерусские источники показывают, что веселье — главным образом пир. Веселье связано с собранием множества людей, с праздником, с честью-частью, с питьем и едой, с пением и играми. В Изборнике 1076 г. слово *веселье,* так же как и слово *радость*, встречается ровно четырнадцать раз, иногда в сочетании с этим словом («радость и веселье»), но чаще отдельно от него. Радость как личное переживание ждет человека в небесном царстве. Напротив, «веселие свѣта сего» (Изб-76, 9об.) — всегда земное, мирское, но христианский автор не допускает, что оно может быть весельем многих — оно столь же личностно, как и радость, хотя осуществляется не духовным порывом, как та, а проявляется в результате сложившихся внешних обстоятельств. В частности, если человек выпил меду — его не сдержать «въ веселии его» (там же, 151об.), поскольку «медъ въ веселие дано бысть Богомь, а не на пияньство сътворено бысть» (там же, 268об.), так что, «чашу принося къ устомъ, помяни давьшаго на веселие» (там же, 263об.).

Известное место из «Екклесиаста», в IX в. переведенное на славянский язык, в котором говорится о «доме веселья», во всех древнерусских списках и пересказах заменяется сочетанием «домъ пира» или даже конкретно — «домъ питья». В переводе книги «Есфирь» «день веселъ» или «день веселья» — то же самое, что и «день добръ»: это праздник и пирование. Проявления веселья связаны со смехом: веселеют от вина очи, веселятся на пиру все бояре в царских палатах. Если радость — состояние, то веселье — это действо, процесс, но процесс коллективный, целью его является удовольствие, а потому, с точки зрения христианского писателя, действие негожее. Сохранилось множество запретительных постановлений, согласно которым священник не должен находиться на пиру. Личная радость допустима («възрадуйся, дево Мария!»), совместное веселье запрещено. Пир, понимаемый как праздник, придя из общинного быта, сохранился и в эпоху Средневековья. Именно пир и создавал веселье.

Пир — это благодарность князя и дружине, ходившей с ним за добычей в бой, и боярам, верно ему служившим; так что следует «створити дни питвеные и веселные, и послати дары комуждо другу своему», как сказано в одном старинном переводе с греческого. Часто слова *веселье* и *честь* употребляются в одном и том же значении, а что такое честь для древнего русича, мы уже знаем. Пир не просто питье и смех, это — особый ритуал, пришедший из языческих времен, минута отдыха в забвении трудов и тягот привычной жизни. Тогда все становится не таким, как обычно, как всегда, все предстает как бы навыворот, весь мир — наизнанку.

Былинный пир — образец такого пирования. Его нельзя ни запретить, ни отменить, его невозможно уничтожить как соединение равных, потому что пир — общий сбор соратников, праздник, который даже никак не противопоставлен печали и скорби (как противопоставлена им *радость*), потому что веселье-пир отменяет печали-скорби; они исчезают с глаз в сакральный момент торжества. Тут уж не может быть никаких личных желаний или *охвоты* — участие в пиру обязательно для всех свободных, здоровых и сильных.

У Епифания Премудрого, писателя все-таки церковного, создателя житийных текстов, *веселие* и *радость* уже разведены, но общий смысл каждого понятия почти совпадает: это — личное переживание, имеющее свои оттенки. Можно перейти «от печали в радость», а «от скорби в веселие» (Жит. Сергия, 101). Когда Епифаний говорит, что «тако вси вкупе възрадовашася радостию великою зѣло» (там же, 90), он описывает факт «веселья», когда каждый радуется отдельно, но как бы все вместе. Это направленное «къ духовному веселию» переживание устраняет противоположность между радостью и весельем, возвращая нас к текстам XI в.; никакого развития идеи в церковнославянском тексте нет. Одновременно созданные «мирские» тексты все-таки различают радость и веселие. Радость возможна и у врагов Дмитрия, они желают друг другу эгоистичного личного счастья: «Радоватися великою радостию!» — обращается Олег к Ольгерду. И только в отношении русских воинов говорится, что они «весели» — они радуются всеобщей радостью.

С веками испытания в общих же бедах и горестях отчасти пресекли традицию, сохранив ее только в княжеском окружении, но и в народе жило воспоминание о вспышках общего веселья, отразившись, пожалуй, только в обычае свадебного пира — символического представления взаимной победы двух брачующихся сторон. Слово *бракъ* и значит ‘пир’.

Таким образом, веселый — это тот, кто получает заряд силы от энергии рода, радостно и добровольно соединившись с ним. Христианские писатели боролись с подобными проявлениями веселья, но не возбраняли тихой, заслуженной праведным житием радости. Всякий веселящийся — шествует в огонь вечный, и не потому, что весел, а потому, что самим событием веселья справляет службу, неугодную Богу. Пир одновременно и жертвоприношение, следовательно любой «пирянин» может стать его жертвой. «Домострой» остерегает читателя от такого, припоминая все известные тексты: от Сираха до поучений отцов церкви.

«Егда званъ будеши на бракъ, не мози упитися до многа пьяньства, ни допозд[н]а сѣдити, занеж (ибо) во мнозѣ пьяньствѣ и в долзѣ седѣнии бываеть брань и свара, и бой, притчею (становясь причиною)

и кровопролитие, и ты бывъ туто ж, аще и не (если даже и не) бранишися, ни дерешися, будешь в той брани и в драки не послѣдней, но передней, занеже долго седишь и брани дожидаешися; и государю (хозяину дома) въ томъ на тебя помолва ж, спати к себѣ не идешь, а домочядцемъ покоя въ томъ нѣтъ, и розправки (разбирательства) с ыными званными. Аще ли упиешися допияна, а к себѣ спати не сойдеши или не съѣдеши, тутъ и уснеши, гдѣ пивъ, и будеши небрегомъ ником же, занеж люди мнози, а не ты единъ, и в томъ во своемъ пьяньствѣ и небрежении платие на себе изгрязниши, и колпакъ и шапку истеряеши, аще ли будетъ денегъ в мошнѣ или в калитѣ (кошель у пояса), то вымутъ, а ножи соймутъ — ино въ томъ государю, у кого пивъ, въ тебѣ кручина, а тебе наипаче: се истерялсе, а отъ людей срамота, и молвятъ: «Гдѣ пивъ, ту и уснулъ — кому его беречь, самому пьяну?» — видиши ли, каковъ срамъ и укоръ и тщета имѣнию твоему во мнозѣ пьянствѣ... А до дому не дойдеши и постражеши (пострадаешь) и горши прежнего, соймутъ с тебя и все платие и што имаши съ собою, и не оставятъ ни срачицы (сорочки), аще ли не истрезвишися и конечнымъ упиешися, реку (говорю я) — с тѣломъ душу отщетиши; мнози пияни отъ вина умираютъ и на пути озябаютъ. Не реку: не пити, не буди то, — но реку: не упиватися въ пиянство злое. Азъ дара Божия не похуляю, но похуляю тѣхъ, иже пьющихъ без воздержания... пии мало вина стомаха (желудка) ради и чястыхъ недугъ... пийте мало вина веселия ради, а не пьяньства ради...» (Дом., 23).

А полуязычников славян по-прежнему тянуло к шумному веселью, к еде из общинного котла, к стремительной и скоротечной радости жизни, а не к спокойно уравновешенному ощущению довольства. Бурное («скорое») веселье они всегда предпочитали длительной и отчужденной от личности радости, которая могла стать личным переживанием счастья и удачи, опасным и вредным для других.

ТОРЖЕСТВО И ПРАЗДНИК

Т*оржество* и *ликование* — слова, пришедшие из церковнославянских песнопений в честь святых. В новгородской Минее 1096 г. есть оба эти слова, причем второе уже представлено как глагол: «Свѣтоносьное нынѣ тържество в ъ с п о ю» (л. 13) — «в ъ з ы г р а и м ъ человѣци, духовьне ликъствующе, Артемиа память, божествьнаго мученика» (л. 146). В четьем тексте то же распределение слов: «И ликоваху, глаголюща» (ἐχόρευον ‘ликуя’) — шел после празд-

ника, «по тръжьствѣ» (ἑορτῄ ‘празднество’) (Син. патерик, 70, 59об.). По точному значению греческого слова, *ликовати* значит водить хороводы, петь и плясать, славить ангелов, духовно пребывая с ними. Только с XVII в. *ликование* как высшая степень торжественного празднества становится выражением мирских праздников.

Торжество — слово рыночное, поскольку исконное значение корня ‘торг, торговое место’; образ веселой ярмарки овеществляет идею всенародного празднества (πανήγυρις, отсюда и слово *панегирик*).

В древнейшем списке служебной Минеи начала XI в., который «Путята псалъ» (Соф., 202), на л. 24 читаем: «Тръжьствують вси, праздьнующе въ вышенихъ лици» — торжество празднества в честь святых ликов. Но праздничное торжество могло быть и сугубо мирским делом. В «Повести временных лет», уже на первых листах летописи, рассказывается об амазонках, которые временами отвлекались от своих воинственных занятий, чтобы выкрасть соседских мужчин и «съчетаются имъ». «Яко нѣкоторое имъ торжество и велико празднество время то», — сочувственно добавляет летописец (Лавр. лет., 6). Много веков спустя Андрей Курбский иронически напишет о московских государях: «Есть обычай московским князем на каждое лѣто того празника (Пятидесятницы) в томъ монастырѣ (Троице-Сергиевом) торжествовати: аки бы то духовнѣ» (Иван, 374). Духовное ликование и есть торжество во время праздника.

Слово *праздникъ* достаточно древнее, несмотря даже на книжную его форму с неполногласным корнем. По-русски сказать, так это порожний день, свободный от забот и дел, праздный. «В понедѣльник порозноѣ недѣлѣ» (Ипат. лет., 301); «и упроздняся Мьстиславъ от рати» (там же, 304) сохраняют русское произношение; также в переводах XI в. («въ вьсю недѣлю пороздьную» — Устав Л., 238) — речь о воскресном дне, буквально «праздное безделье». Однако поначалу слово сохраняло в себе значение синкретически нераздельное. Князь Владимир в 996 г. закатывает пир по случаю завершения стройки: «Створи празник великъ, варя 10 проваръ меду и съзываше боляры своя… и люди многы… И ту пакы (снова) створяше праздник велик, съзывая бещисленое множество народа… радовашеся душею и тѣломъ» (Лавр. лет., 43) — тут и праздный день, и праздник одновременно.

Праздник воспринимается как леность, праздное и леностное не различаются (Кирилл, 99). «Тѣмь же и нынѣ намъ свое житие проважающемъ лѣностьнѣе и мыслии празнию съпящемъ» (Ефр. Кормч., 132) с различием в греческом тексте: *лѣностьнѣе* при ῥᾳθυμότερον ‘беспечнее, беззаботнее’ и *празнию* при ἀργίᾳ ‘праздностью, ленью’. *Празденъ* —

просто пуст, лишен всего, всяких занятий, и оттого *коснеет* (Пандекты, 331, в этом месте употребляет слово *празднуеть*). В «Киево-Печерском патерике» очень часты выражения «празденъ бывъ», «нѣсть ти пользы празду сѣдѣти», «да не празденъ будеть» и пр., так что наставление Феодосия Печерского «праздный да не ясть!» вполне понятно, тем более, что это апостольская формула, которая звучала иначе: «Аще не хощеть кто дѣлати — да не ястъ!» «Жена непраздна» — беременна (Александрия, 11, 13), а дом «празденъ — не имуще человека» (Пов. Макар., 60), т. е. пуст. Можно быть «праздномъ сущемъ от брани» (Флавий, 179), и это отдых после боя, но не безделье.

Упраз(*д*)*нити* варьируется с глаголами *раз*(*д*)*рушити* или *престати*, «упразднихся отъ мира сего» (Жит. Стеф. Сурож., 87) — удалиться, освободить от себя самого.

До XIII в. праздник — это церковное торжество по случаю дня святого или «господьскыя праздники», «честный праздникъ»: «И тако праздноваша свѣтло тъй день» (Печ. патерик, 82), «и весело празднуимъ, хваляща его подвигъ и побѣду на духы нечистыя» — там же, 87) и т. д. При этом отмечается «прѣдъпраздьнство» (Соф., 166об., 174об.) и «по праз(д)ницѣ», т. е. подготовка к празднованию и некий его результат, обычно разного характера; например: «обаче во уставохъ студийском и ерусалимском два дни сотворяется, рекше праздникъ и попраздньство» (Устав Л., 277) — «приспѣ празникъ Пасхы и празноваша, и по празницѣ разболися князь» (Ипат. лет., 275).

Развитие значений слова *праздникъ* показано в иллюстрациях к историческим словарям (СлРЯ, 18, с. 127–133).

Во-первых, слово имеет множество вариантов, что показывает его книжное происхождение; в пределах каждой книжной школы создавалась собственная форма — *празденье*, *празднение*, *праздникъ*, *празднество* и т. д. Все эти слова предстают в следующей последовательности значений:

‘праздность, безделье’ — ἀργία ‘бездействие, праздность’, отсюда и ‘досуг’;

‘досуг, свободное время’ — σχολὴ ‘досуг, свободное время’, τελετή ‘мистерия; жреческое торжество’;

‘торжество, праздник’ — πανήγυρις ‘всеобщее празднество’; ‘веселье, ликование’ — ἑορτή ‘забава, развлечение’.

Соответствие только определенным греческим словам, которые и переводятся на славянский язык, корректирует то или иное значение славянского слова, особенно актуальное в данный исторический момент. Переносные значения греческих слов могли влиять на переосмысле-

ние слов славянских, но только до известного предела. Например, слова ἀργία и σχολὴ близки друг другу по значениям и выражают смысл как бы перехода от пустого безделья к наполненному развлечениями досугу; три других слова независимо от этих указывают такой же переход значений от передачи торжества к наполняющему его (метонимически) ликованию. Однако важно то, что все четыре значения, логически вытекающие одно из другого, вкладываются в смысл славянских слов *праздникъ*, *празднество*. Празднование как ликование в радости отмечено в «Повести временных лет» еще в 1072 г. при обретении мощей Бориса и Глеба: и «створше праздникъ, праздноваше свѣтло» (Лавр. лет., 61; при обращении к самим святым это звучит иначе: «Ваю (вас обоих) честное торжество въ все вѣкы до скончанья» (там же, 47об., 1015 г.). Праздник, как и веселье, предназначен для всех; торжество — это личная радость. Ликуют в торжестве, а праздник всего лишь возможность для ликований.

И только с XVI в. (что за жалкий век!) жить *праздно* стало означать ‘напрасно, попусту’ и *праздный* стал отличаться от *праздничного*, став пустым и ненужным.

СМЕХ

Смех есть наименьшая единица освобождения.

Татьяна Горичева

Иностранцев изумляет насмешливый характер русского человека, а способность его к самоиронии и веселая бесшабашность в отчаянных положениях — пугает. Но и русского человека уже со времен Ивана Грозного бесконечно удивляла надутая напыщенность иноземных гостей, «цесарских послов» с Запада. Вот в чем важное расхождение в ментальности. О склонности русских к шутке в самом серьезном деле говорят многие, но только русские писатели отмечают, что «юмор есть признак таланта» (Михаил Пришвин), что «без юмора нет ума» (Дмитрий Лихачев), да и вообще — «без смешного не бывает и жизни» (Федор Достоевский), потому что без шутки ни говорить, ни писать нельзя (Алексей Хомяков). Как заметил Гоголь, «благоговение перед высоким и насмешка над пошлым и низким идут рядом», и эта особенность русского мировосприятия весьма заметна. Бытие и быт сплетаются в общую нить жизни именно в момент, когда делают выбор

между ними; там, где и возникает ирония: «где ум живет не в ладу с сердцем» (Георгий Федотов). На *смех* надо *осмелиться*, нужно *посметь осмеять и высмеять*.

Смех отличает человека от животного, он развивает вторую сигнальную систему на стыке образа и понятия, пользуясь языком, словом. Первая степень смеха — улыбка, это врожденная реакция на окружающую среду, сам смех — снятие напряжения, он возникает позднее улыбки и в своем развитии проходит несколько стадий (Изард, 1980, с. 242). Юмор оберегает мозг от чрезмерных эмоциональных потрясений, делает человека нравственным существом, создавая экономию чувств. Трудно оспаривать это мнение психологов.

Исполняя важные социальные функции, смех становился признаком общественной среды и характеристикой относительной ее развитости. Чтобы развеселить сказочную царевну Несмеяну-Природу, пробуждая ее к жизни, нужны труд, смекалка и внутренний огонь любви. По мифологическим сюжетам и отрывочным историческим свидетельствам мы знаем особенности «смеховой культуры» Древней Руси (Лихачев, Панченко, 1976; Пропп, 1976). Смех рождается в словесной игре: скоморох балагурит, «говорит-сказывает», юродивый прорицает в слове, мудрый советник изрекает неожиданное. Неожиданность слова, непредсказуемость дела вызывают смех. Основной источник смеха — не действие, а слово. Слово, которое вызывает энергию действия, пробуждая мысль.

Столь же ритуальными являются подзадоривание противника перед схваткой, насмешка, злая ирония, пробуждающая ярость дикой силы. Не чистой энергии, а злобной силы.

Изборник 1073 г., переписанный в Киеве с древнеболгарской рукописи, сохранил в переводе с греческого обозначения четырех видов высказывания, способных вызвать смех: *поругание*, *осмеяние*, *поиграние* и *посмеяние*. *Поругание* изрекается с укором; о трусе, бежавшем с поля боя, скажут: «Как доблестен этот храбрец!» *Осмеяние* — насмешка; крепко увязшему говорят, поводя носом: «Славное дело изрядно ты совершил, дружок!» — так, словно он мудрый муж. То же и *поиграние*, укор с насмешкой. Но особенно выразительно *посмеяние*, — например, когда невежде говорят, что он составляет славу своей Академии.

Примеры древнерусского юмора сохранились в сборнике афоризмов «Пчела», откуда игра словами перекинулась на оригинально русские тексты; особенно много ехидства и боли в простодушных насмешках над самим собою в «Молении» Даниила Заточника. Древнерусские острословы, придираясь к сказанному, способны были на сильные по-

ступки. «Роман, князь рязаньскы, спаше, а игрецем (музыкантам) повелѣ играти. Слышав же се, Бездѣдъ, рязаньскыи уродъ (юродивый) и рече: „Князь спить, а они кують злая на душю его“ (Поуч., 227) — «Нѣхто мольвяшет злыя рѣчи на Романа, князя великаго [1170-е гг.]. Князь же увѣдавъ, повели его поставити пред собою. Боляре ж веляху его повѣсить, князь же рече: „Тѣлу его не твори зла, но языкъ его глагола на мя злая“ — и повелѣ ему язык отрѣзати» (там же, 233). Смешное как игра, да еще игра словом, не всегда проходила безнаказанно (Хёйзинга, 1988, с. 336).

Всматриваясь в древнейшие изображения людей, например в иллюстрации к «Радзивилловской летописи» (в XV в. их срисовали с более ранних оригиналов), мы видим, что самые ранние «портреты» передают серьёзные лица, люди не улыбаются, они сосредоточенны; с XI в. иногда и у отдельных лиц появляются слабые улыбки, а чуть позже, особенно в групповых «портретах» воинов, идущих в бой, лица расплываются в широкой улыбке. Здесь есть какой-то смысл, быть может, связанный с тем, на который указывают современные психологи: смех противоположен страху, смех снимает страх. Идущие в бой воины смеются.

Из Древней Руси до нас дошли тексты, которые показывают, что смех в его «первозданном виде»: как простая эмоция, «не обработанное культурой чувство» — уже не сохранился. Слово *смех* стали употреблять в сочетании с другими, близкими по значению словами, как бы переводя его смысл на доступное всем понятие. Это позволяет нам осознать суть и характер древнерусского смеха. «На глумление и смѣхы», «в поругание и в посмѣхъ», «не похритайся ни посмѣйся» и прочие удвоенные формулы речи типичны для старых текстов. Слово *смех* — гипероним родового смысла, который нуждается в уточнении по видовому признаку различения степеней и оттенков.

Все видовые слова (гипонимы) легко этимологизуются.

Глумитися, глумление от *глумъ* ‘шум’: ‘создавать шум (ртом)’ с развитием значения в ‘насмехаться, дразня’. Корень — древний, во многих индоевропейских языках он стал означать это действие — ‘шутить, быть веселым’.

Ругатися также восходит к древнему корню со значением ‘скалить зубы, сердясь’ или ‘ощериваться, ворча’; в древнерусском языке глагол означал ‘насмехаться, понося’ (*поругание*). Сюда же еще одно слово, которое как раз и сохранилось в виде глагола (*о*)*щериться*: древний корень **skoi-* ‘зиять, раскрывать’, а глагол *ceniti* ‘скалить (зубы)’ — бранить и ругать.

Еще одно слово родственно древнему корню со значением ‘кричать (во всю пасть)’, но сохранилось только в древнейших текстах;

похритати — 'насмехаться с презрением', имя существительное *охрита, похрита* значило 'насмешка, позор'.

Таким образом, во внутренней форме всех трех корней содержится древнее представление об оскаленной пасти, чисто физиологическое обозначение смеющегося. Смеялись по-разному: передразнивая, надругаясь, презирая. Со временем конкретные оттенки такого рода смеха были устранены, слова забыты. Сохранилось только слово *ругать*, никак со смехом не связанное, да *глумиться*, но глумление тоже утрачивает признаки данной эмоции. Русский философ Георгий Федотов говорил, что глумление — это такой смех, который убивает прежде всего самого смеющегося.

Обязательное уточнение всех приведенных глаголов словом *смех* показывает, что уже в представлении древнерусских авторов они утрачивали значение, связанное со смехом. Это смех отрицательный, злобный. Его избегали, он мог обернуться и своим острием пронзить самого смеющегося.

Древний смысл, связанный с обозначением аффекта, сохранялся и в другой группе глаголов, которые описывали радостный смех. Перечислим их в последовательности усиления эмоции.

Скалитися 'трескаться; покрываться трещинами' имеет корень с общим значением 'щель'. О современном человеке неприлично сказать «он скалится»: слишком грубо, чувствуется что-то животное. Но и это выражение более нейтрально по смыслу, чем *хритати* или *ругати*, оно является самой неопределенной формулой смеха, это — смех вообще.

Иногда в современных текстах встречается и другой глагол данного ряда: *осклабиться*. В древнерусском языке именно он употреблялся особенно часто; как правило, также в сочетании с уточняющими словами: «он осклабился лицем», «вопилъ осклабясь», «осклабился, жалея его», «веселиемь осклабился», «осклабился скорбенъ», «осклабясь возъярися» и пр. *Осклабление* — 'улыбка', восходит к корню со значением 'трещина; гримаса'. Гримаса вопля, жалости, веселья, скорби, ярости и сходных эмоций. Глагол сохранился в украинском языке, но *сколобити* там значит не 'смеяться', а 'мучить'. *Осклабление* — улыбка, но улыбка печальная. Поэтому и церковный писатель признает такой ее смысл, употребляя данное слово; в Изборнике 1076 г. один из библейских афоризмов: «Боголивыи же (богоотступник) смѣхъмь възнесеть гласъ свои, мужь же мудръ одъва осклабиться» (л. 180). Порицая женщину за громкий смех, другое высказывание уточняет: «Ты [только] осклабился, а она грохотом воссмеялася» — т. е. расхохоталась.

Грохотати (иногда писали *хрохотати*) — обозначение неудержимого хохота, который в принципе недопустим: «Дьявол видит тебя

грохочущего лихо и глумящегося». Бог такого не допускает, ибо — «здесь насмешливое грохотание, а где-то многие слезы». Звукоподражательное *грохотати* в некоторых славянских языках сохранило исконное значение 'бить ключом, клокотать'. Заразительный громкий смех сравнивается с клокочущим родником. Вообще, «хохот — один из существенных признаков водяных, леших и русалок», — полагал еще Афанасьев (3, с. 192). Но им не свойствен был грубый *гоготъ*. Гогочат гуси, в «Задонщине» именно о них говорится: «Не гуси гоготаша, ни лебеди крилы въсплескали», а в «Алфавите» XVII в. поясняется: «*гоготание* — говоръ безчинный, то и козлогласование» (СлРЯ, 4, с. 54). Это звукоподражательное слово одновременно передает и лошадиное ржанье, и кудахтанье кур, и издевательски грубый хохот победителя: «Кирски яко одолѣвше погогочѣте, пястьма по бокома (пятернями по бокам) ударяюще» — в древнейшем толковании к «Словам» Григория Богослова так описана эта реакция (Горский, 1859, с. 86).

Еще два глагола возвращают нас к представлению о трещине, щели. *Улыснутися*, *улыскатися* — 'улыбаться': «Се слышавъ Александръ улыснуся и рече к…» (Александрия, 51). В древнерусских текстах улыбчивое лицо такого рода обозначается с уточнением словами *сладко*, *добро*, *светло*. Вызывающая доверие улыбка. В значении корня явная связь с *лъскъ* 'луч, молния, блеск в трещине' (блеснули жемчужные зубы — доброжелательно), но также и с корнем в значении 'лесть': *лыскати* в русских говорах до сих пор значит 'льстить'. Улыбка льстивая, заискивающая.

Значение 'улыбаться' присутствует и в глаголе *лыбить*, внутренней формой, и с х о д н ы м о б р а з о м которого является представление о голом черепе (*лъбъ*); *лыбиться* — скалиться всеми зубами подобно черепу. В современных русских говорах глагол имеет и переносное значение 'обманывать, исчезая' — исчезающая, обманчивая улыбка «во всю пасть». То есть вовсе не *улыбка*.

Таковы оттенки «древнерусской улыбки», отнесенные ко всем случаям жизни. Каждая ситуация и любая встреча имеет право на свой собственный вид улыбки или смеха. Представление о социальной форме смеха полностью определялось конкретностью данной «вещи», действия или лица и обозначалось глаголом, внутренней формой п р и з н а к а как бы рисующим о б р а з эмоции. В древности проявления смеха еще пропитаны природным «вещным» смыслом, формы смеха конкретны и очень специализированны. Вполне возможно, что они и не воспринимались еще как смех, устрашающий или радующий. В любом случае это — знак отношения к другому, жест, не насыщенный словом, который требует ответной реакции. Виды смеха привязаны к вещному миру, но

постепенно они собираются в два типа осознанной смеховой культуры. Как бы противопоставлены друг другу смех творчески-ритуальный, сакральный, способный привести к воссозданию гармонии, — и смех уничтожающе воинственный, разрушительный, злобный, способный вызвать разрушение гармонии. Если по происхождению это две разные формы реакции на Другого, просто шум или мелодичный смех (как бы согласные и гласные звуки речи соответственно), в эпоху Средневековья, наполняясь словом, такие реакции создают культурную оппозицию «пустошное» — «содержательное» в смехе, причем пустошное (болтливое, обманное) осуждается (*темный смех*, *пестрое*). Постигшая тайну мира понимающая улыбка — и притворный оскал ощеривающегося в обманчивой любезности врага. Внутреннее чувство радости — и показная благожелательность постоянно противопоставлены в русском сознании, даже в подсознании (поскольку символы культуры формируют ментальную традицию). Это — старое противопоставление *образа* и *имиджа*, причем второй оппозит всегда обозначается порицаемым иностранным словом (или калькой): *персона*, *личина*, *имидж* и пр.

«Щель» или «пасть» (безразлично что) как бы расширяется в стремлении выразить в словесном образе внутренний смысл эмоции. Слово дифференцирует смысл природного жеста, который, становясь культурным знаком, через с л о в о порождает иерархию впечатлений от смеха. Теперь это не сами по себе жесты в отношении к конкретной вещи (юмор положений; как это присуще, например, французскому юмору), но именно впечатление от вещи. Смех в слове становится признаком личности, избравшей ту или иную форму воплощения смеха. Отсюда еще одна особенность «русского смеха»: самоирония, направленность смеха на самого себя как на объект порицания или «примера». Кстати, «пример» в этом смысле сходен с особенностями «поругания» в Изборнике 1073 г.: «это выражение, относящееся к чему-то иному, но при этом сохранившее собственный смысл» (приводится пример из «Притч»: «Подражай мравию, о лѣниве!» — бери пример с муравья, ленивец!). Это не что иное, как символ, данный в иронической форме.

Михаил Пришвин заметил в своем дневнике, что «улыбка — это единственное, чего не хватает в Евангелии», но, с другой стороны, и «в мещанском обществе смеяться нельзя». Таковы две крайности, область сакрального и область профанного, которые не допускают чисто человеческой эмоции. Высокий и низкий стили одинаково избегают смеха. Крайности определены ритуалами и традициями, в них невозможно проявление личности, то есть свободы. Наоборот, тексты среднего стиля, со временем ставшие основой литературной нормы, посто-

янно возвращаются к противопоставлению смеха злобного, бесовского, и смеха радостного, творческого. Народная культура в высоких образцах своего творчества сохраняла языческие (по существу) энергии «смехового мира», но распределила их в соответствии с христианским этическим дуализмом. Ощеренная пасть разъяренного беса и нежная улыбка Богородицы стали *символами*, вобравшими в себя все исходные *образы* смеха. «И волк зубоскалит, да не смеется» — отмечает русская пословица.

Слово *смѣхъ* в бытовых текстах Древней Руси встречается редко. Слово это — высокого стиля, связано с греческими γέλωσ и λάλημα (т. е. в слове!), оно сохранило все особенности произносительного, устного характера, в частности, изменяло (или не изменяло) древние особенности произношения и акцентовки (так же как, например, слово *грѣхъ*, с которым рифмуется в поговорках).

Сергий Радонежский суров с детства, «никогда же къ ярости себе, ни на претыкание (спор), ни на обиду, ни на слабость, ни на с м ѣ х, но аще и усклабитися хотящу ему — нужа бо и сему приключается — но и то с цѣломудрием зѣло и съ въздрыданием» (Жит. Сергия, 29), т. е. в скорби всеконечной, никогда не «нача смѣятися и гнушатися» (там же, 59). Нил Сорский говорит о том же: «купно и свѣтло склабящу ся» в плаче и рыдании (Нил, 77); единственное положение, когда аскет может себе позволить «смех», это издевка над пьяницей: «обезчестѣвается чинъ его и подсмиеваемо бывает того… от силы вина» (там же, 83).

В «Домострое» смех определенно воспринимается как издевательски осудительный; здесь постоянны призывы: «Не дай же нас в смех врагом нашим!» — «не дасть в поношение врагом быти и в посмех» (Дом., 46, 65). Попасть «въ посмѣхъ и во укоризну» (там же, 45) — самая высокая степень осуждения.

Иван Грозный в выражениях не стесняется, часто употребляя расхожие речевые формулы (мы назвали бы их штампами): «А что говорятъ, будто намъ… было с тобою война начати, и то смѣху подобно!» (Иван, 126). Особенно ироничен он в посланиях к Курбскому: «Вся вселенная подсмеетъ, видя такую правду!» (там же, 46) — «и еще убо подобно тобѣ хто смѣху быти глаголеть» (там же, 56). В письме Василию Грязному, попавшему в плен и просившему выкупа, Иван язвительно сообщает: «Али ты чаялъ, что таково ж в Крыму, как у меня стоячи за кушеньемь, шутити?» (там же, 170). Так и опричники на своем пиру «как бы шютками молвили» (там же, 156), потом приступая к делу. Андрей Курбский расхожее выражение понимал иначе, не «смѣху подобно», а «смѣху достойно» (там же, 324, 296).

Современное понятие о смехе как единой форме проявления данной эмоции возникло уже в позднем Средневековье, после XV в., и связано с гуманистическими тенденциями Нового времени. Это завершающая стадия обобщающей работы коллективного сознания: на место конкретно-чувственного, каждый раз легко осознаваемого по своим проявлениям смеха, явилось общее обозначение смеха, гипероним *смех*. XVII в. взрывается громкими раскатами смеха, проявляющего себя в деяниях, в жизни, в текстах. Подспудное народное чувство прорвалось наружу в то время, когда раскалывался мир Средневековья. Этот порыв охватил все общество, даже церковников. Никто в XVII в. не смеялся так, как смеялся, негодуя и издеваясь, протопоп Аввакум. «Необило смѣятися» призывал и Владимир Мономах, но — в старости. У Аввакума часты восклицания вроде « и смѣхъ и горе!», «и смѣхъ с ним, и горе», «дѣлаеш на смѣхъ» (Аввакум, 32, 33, 57). В самых печальных обстоятельствах жизни огнепальный протопоп смеется, и это при всем том, что древнерусская традиция запрещала смех — а церковнослужителям в первую очередь: «Из воды вышедъ (Аввакум тонул), смеюс, а люде-те охаютъ, глядя на меня (там же, 32); «он же разсмѣявся, говорит…» (там же, 25) и т. д.

А как смеялся Петр Великий! Россия словно возвращалась к тем далеким временам, когда во всеобщем ритуальном смехе видели единственную возможность преобразовать мир, пробуждая его к новой жизни, украсить его и облагородить. Русский смех остался смехом созидающим, но изменился качественно. Его образный смысл пропитался п о н я т и е м и был осознан как сила творческая.

Но это уже не историческая тема.

Возвращаясь же к нашей теме, заметим, что все давние оттенки смеха так или иначе сохранились в обозначениях посредством современных глаголов, хотя и даются, в соответствии с принятыми теперь формами, категориально грамматически. Слово *смех* обозначает всякое проявление радости во всех его видоизменениях, но глаголы различаются в способах действия: *смеяться* употребляется вместо старого *смеятися*, *высмеять* или *осмеять* — вместо старого *поохритати*, *насмехаться* — вместо старого *ругатися* и т. п. Переход от конкретных образов через смысловые символы к общему понятию вызвал обобщение в гиперониме и на уровне глаголов. Современная мысль все больше укрупняется, отвлекаясь от частностей; по мере развития языка конкретность в е щ и исчезает из сознания, все реже обозначаются словом ее оттенки. В этом одновременно содержится и причина разрушения диалектной речи, которая отвлеченности понятия предпочитает конкретность образа.

В результате мы можем реконструировать многие аспекты русской ментальности в ее развитии. Направление реконструкции было задано В. Я. Проппом. Это — динамика превращений древних телесных отношений, представлений и магических действий в единую художественную систему культурного текста, текста как кода ментальности, поскольку сложение ментального поля сознания идет параллельно со сложением культурных текстов.

И природный, и культурный, и социально окрашенный смех направлен на сохранение лада. Гармонию не следует нарушать, такие жесты — бесплодны. Нужен только творчески возбуждающий смех, и потому необходимо ответить на вызов: нужно по-сметь. «На открытое нахальство следует отвечать молчаливым смехом», — советовал историк Василий Ключевский.

Русские философы заметили эту черту славянской ментальности — способность оценивать всё с юмористической точки зрения, — добавив, что еще англичане разделяют с ними эту особенность мысли. Не совсем так. У англичан юмор «тоньше», в том смысле, что номиналисты-англичане воспринимают, как смешные, конфликты между идеей и словом; им кажется, что о вещи они всё знают, из вещи исходят в своих суждениях, а проверке — через смех — подвергают не идею в отношении к вещи, как русские, а идею в отношении к слову.

Русский смех — это «взятие на себя»: обращенное чувство, одновременно и я, и другой, сразу и скоморошничанье, и даже юродство. Это — смех над самим собой, что хорошо показал на текстах разного характера Андрей Синявский (1991). Русский язык подталкивал на этот путь, например, пересечением субъект-объектных отношений в высказывании, что обычно выражено специальной категорией залога, которая только складывалась к XVII в. Какую-то роль сыграло представление о собирательной множественности согласно известному «принципу соборности», да и различные виды смеха тоже, «ситуационные» его виды, педантично перечисленные Владимиром Проппом, — от «смеха доброго» до смеха от щекотки.

Постоянный интерес русского «реалиста» к идее, исходящей от вещи, обогащает мысль и развивает саму идею, которая предстает в разнообразных видах многослойно и красочно, каждый раз в ином освещении, сама постоянно изменяясь. Подобное бифокальное зрение обогащает «реалиста» новым знанием и о вещи, и об идее в диалектическом движении мысли; коллективной мысли, которая зашифрована в слове. Обогащает через личное познание, а не получением информации о чужом опыте через слово. Юмористическое отношение

к бытию и быту возникает в зазоре между реальным и действительным, между вещью и идеей вещи — именно в этом, недоступном рассудку, мыслимом пространстве сознания и кружится воображение «реалиста», способного принять этот мир таким, каков он есть на самом деле: смешным и немного грустным.

БРАНЬ И РУГАНЬ

Замечательно, что брань, т. е. грех словом, представляется в родовой религии столь же тяжким, как и убийство.

Георгий Федотов

Домострой не один раз повторяет запрет на грубое слово, очень четко различая *срамословие* и *сквернословие*. Они различались в отношении к объекту порицания, говорилось о «кощунах и сквернословии», о «сквернословии, и срамословии, и клятвопреступлении». *Кощуны* — срамословие над святыней, над общепринятым, над нравственностью вообще, пустой смех и издевка; *сквернословие* — ругань и брань. Иностранцы, побывавшие в средневековой России, отметили это различие, полагая, что «при клятвах и ругательствах они редко употребляют имя Господне… Ругательства их общепринятые наподобие венгерских: «пусть собака спит с твоей матерью» и пр. (Герберштейн, 62). Автор «Записок о московитских делах» посещал Россию в начале XVI в., и ничего больше о русских ругательствах не сообщил. Джером Горсей побывал тут в конце века, и пишет всего лишь о том, что немецкому посланнику московский люд кричал с насмешкой: «Карлуха!» — [карлик?], что, по мнению англичанина, «означало «журавлиные ноги» (Горсей, 54). Когда сам Горсей по неведению повторил «венгерское ругательство», «крайне оскорбительное для его матери», дьяку Щелкалову — «с тех пор месть Щелкалова легла тяжелым гнетом…» (там же, 147). Вот и все оскорбительные речи, замеченные иностранцами в России. О «скверноглаголании», противопоставленном «кощунствам», говорит еще Иван Посошков в начале XVIII в.; он по-прежнему различает оскорбление Бога (христианский мотив) и оскорбление тем же словом человека (языческий мотив). «В иных языках есть множество обидных слов, проклятий, ругательств. Счастье нашего языка в том, что в нем нет никаких обидных и ругательных слов,

вошедших в обиход, кроме „материн сын“. Но это не потому, что наш народ избегает дурных слов, а происходит это из-за бедности языка» (Крижанич, 1965, с. 466).

Действительно, до начала XVII в. «бедность языка» в этом отношении поразительна. Никто из иностранцев, побывавших в России до того, не касается этой темы.

Сами выражения *брань бранити* и *ругы дѣяти* не имели еще того оскорбительного значения, какое они получили впоследствии. *Бранитися* — всего лишь высокий стиль от обычного *боронитися* — защищаться в случае нападения, может быть, также *братися*. Оскорбительны совершенно мягкие выражения, с помощью которых противники вызывают друг друга на *брань* ратную. Согласно летописи, одни кричат: «А вы плотници суще!..» — вы не воины, а простые плотники, куда вам до нас! Другие же «Волчья хвоста бѣгають» — боятся воеводы по прозвищу «Волчий хвост». И все в том же духе, совершенно мягком и даже ласкательном. «Матерная лая» восходит к некоторым терминам ритуального мужского языка, в известный момент проглянувшего в общем употреблении и привлекательного по причине своей таинственности.

Георгий Федотов сказал как-то, что родительское благословение и «матерная лая» — общего происхождения. «Вспомним страшное значение матерного бранного слова, от которого содрогаются небеса. В таинственной жизни пола, в отношениях между родителями и детьми слово-заклятие, доброе или злое, имеет действенно-магическое значение. Русский певец, обходя, по своему целомудрию, непосредственно сексуальную жизнь, останавливает свое внимание на религиозном значении родства между разными поколениями. Магическому значению брани и проклятия соответствует великое значение родительского благословения» (Федотов, 1982, с. 238).

Или — проклятия.

Если сравнить данные родственных языков, сохранивших тот же корень (в форме глагола — очень древнего класса основ), окажется, что перенос значений развивался в них в том же направлении, что и в русском: *брань* как ‘защита’ путем ‘нападения’ (боя, битвы) в результате возникшей ‘ссоры’. В литовском языке *bar̃nis* ‘ссора’, а глагол *bárti* значит ‘бранить (ругать)’.

Исходный семантический синкретизм корня расходится на конкретные со-значения в определенных словосочетаниях. Вернее было бы сказать, что это нам сейчас кажется, будто значения слов изменяются в различных контекстах; в действительности же все такие со-значения

слова постоянно присутствуют и соседние слова только подчеркивают определенный смысл данного высказывания.

Возьмем «Киево-Печерский патерик» начала XIII в. (большинство его текстов сложились начиная с XI в.). В нем представлены следующие значения наших слов:

• 'битва, война': «мужь мой убиенъ бысть на брани» (Печ. патерик, 146): «и быша брани многы от половець» (там же, 149) и т. д.;

• 'борьба (чувств)': «да ти облегчить от брани блудныа» (там же, 141); «не могый тръпѣти брани плотскыя» (там же, 140) и т. д.; — 'борьба (духа)': «кто же исповѣсть труды… и постъ крѣпкый, и брань с лукавыми духы?» (там же, 89); «при брани страстнѣй, ея же ради ты молишися» (там же, 141) и т. д.:

• 'ссора, вражда': «молчанием брань упраздниться» (там же, 139); «да не пакы въставлю брани на ся» (там же, 115) и т. д.;

• 'защита, оборона': «но аще хощете брань мою видѣти, ведѣте мя въ манастырь» (там же, 127) и т. д. То же самое распределение оттенков смысла находим в древнерусских текстах, например в «Ипатьевской летописи». Когда летописец пишет: «И брань бысть люта межи ими» (Ипат. лет., 267), не сразу определишь, в каких степенях «борьба» происходила: в телесной битве, в духовном борении или дело ограничилось словесной перепалкой.

Если же слово употреблено в полногласной русской форме, смысл высказывания еще больше затемняется, поскольку более поздние расхождения в значениях глагольных форм препятствуют точному пониманию текста. Одно дело *возбранить*-запретить, другое — *боронить*-защитить. В «Вопрошании» Кирика, дьякона новгородского Антониева монастыря (XII в.), одинаково возможны выражения типа «не можеть тот възборонити», «не боронити» — и «възбраняти», «възбраняй». Кирик дает советы, как себя вести в определенных положениях согласно христианской морали. Он говорит, например: (одним я разрешаю идти в Иерусалим), «а другымъ азъ бороню, не велю ити» (Кирик, 27). Общий смысл понятен: запрещаю (*не велю*). Но вот другое сочетание слов: «борони, рече, велми того: въ пятокъ по вечернии не дай, а въ недѣлю по вечернии достоить» (там же, 26). Тут и «запрети», и «обереги» от случайного нарушения канона. Особенно сложно решить вопрос в том случае, когда речь идет о запрете на языческие обычаи. «Аже се Роду и Рожаницѣ краютъ хлѣбы и сиры, и медъ? — б о р о н я ш е велми: нѣгдѣ, рече, молвить: „Горе пьющимъ рожаницѣ“!» (там же, 31). С одной стороны, запрещал следовать языческим обычаям жертвовать «Роду и Рожаницам», с другой же (это следует из смысла поучений), оберегал от таких дел своим пастырским словом.

В переводных текстах глаголом *възбраняти* переводят греческие κωλύω и ἀπαγορέω 'запрещать', ἀποκλείω 'преграждать' (Ефр. Кормч., 98, 121) и др. В переводе «Пчелы» πολεμήσει «сотворити брань», расхожее выражение в древнерусских текстах. Постоянные призывы древнерусских проповедей «ни почитай възбраненыхъ книгъ» показывают, что речь идет о запретных книгах (апокрифах).

Однако в расхождениях между разными вариантами одного и того же текста уже заметны намеки на выделение конкретного значения 'упреки, ругань'; словесная брань действительно сопровождала всякую ссору, если с нее и не начиналась. В древнерусском переводе «Пчелы» «не възбранили быша закони… аще быша другъ друга не губили» — в «Мериле Праведном» другая редакция: «не бранилъ бы законъ… аще бы другъ друга не губили»; греческий текст показывает, что здесь говорится о запрещении (κολύω) — «не запрещал бы закон…» В переводе «Пандектов Никона»: «И не бранимъ имъ, хотящимъ правду дѣлати…» (Пандекты, 323об.) — в болгарской версии «не укаряемъ ихъ» (там же, 89); здесь же «не возбраняеть» (там же, 329) соответствует болгарскому «ниже забавляется» (там же, 214).

Прямым образом значение 'ругань, брань' у слова *брань* является в Львовской летописи под 1487 г., и в очень выразительном контексте: сын великого князя отказался исполнить приказ отца, «он же мужество показа, брань приа отъ отца… а христианства не выда» (СлРЯ, 1, с. 318). Брань между отцом и сыном свершается в особо мягкой форме — словесно. В русских текстах такое значение слова *брань* (и глагола *бранитися*) проявляется только с XVII в.

Таким образом, выделение совокупно связанных значений слова *брань* происходило постепенно, и весь процесс представлял собой последовательное углубление в смысл корня, приближение к описанию самих обстоятельств дела, как они даны в реальности. Чисто внешнее с о б ы т и е «драки-боя», которое в житийных текстах обретает оттенок «боя» внутреннего (борения чувств и страстей), затем идея «драки-боя» сжимается до описания ф а к т а враждебной «ссоры», не обязательно доходящей до битья, но обычно показанной как *о-борон-а*, «защита», которая в конце концов представляется вполне цивилизованным способом словесного поединка, осуществленного посредством «нелепых глаголов».

Последовательность вхождения в коренной смысл словесного корня косвенно подтверждается поведением героев средневековых произведений.

О Дмитрии Донском еще говорится, что он «срамныхъ глаголъ не любляше» (Жит. Дм. Донск., 208), но в данном случае не совсем ясен

смысл таких «глаголов». Срамить могли словами вполне обычными, использованными в переносном значении. Точно так, как позже употребляли слова типа *мужик*, *чернь*, *быдло* или даже *блядь* (ересь заблуждения). «Мертвые бо срама не имуть!» — слова князя Святослава перед битвой (б р а н ь ю) при Доростоле вряд ли предполагают смысл «матерной лаи».

Глухие упоминания о сквернословии появляются именно в конце XIV в., когда происходит как бы отчуждение от привычных форм жизни, долгое время направляемых идеологией (и терминологией) «поганых». Разорвать эти путы хотели не только мечом, но и словом. Определения могли быть различными. Подвыпившие защитники Москвы в 1382 г. снова и снова, «пакы вълазяще на град, пияна суща шатахуся, ругающеся татаромъ, образомъ бестуднымъ д о с а ж а ю щ е и нѣкаа словеса износяще, исплънь укоризны и хулы» (Пов. Тохтам., 194). Результат печален: взял Москву Тохтамыш.

В различных источниках говорится о «бещестных словесах», о «непристойных рѣчехъ», или, как еще сказано в «Уложении», «никаких невѣжливыхъ словъ не говорити и меж себя не бранитися… и кто кого изъ них обесчеститъ непригожимъ словом…», тогда, конечно, нехорошо (Уложение, 37). *Непригожие* — *некрасивые* или, как прежде говорили, *нелепые глаголы*. *Нелепые глаголы* превратились в *непригожие словеса*. «Скаредная речи и блудные, срамословие и смехотворение, и всякое глумление» (Дом., 30, 33). Английские послы, замечает Иван Грозный, «многие невѣжливые слова говорили» (Иван, 110). Глаголы *бранитися* и *ругатися* у царя Ивана еще не передают идеи сквернословия, оба корня сохраняют свой первосмысл. В послании свейскому королю он пишет: «А рати нашия нигдѣ никоторыя не было, развее мужики порубежныя меж себя бранилися» (там же, 124) — одновременно и перебранивались, и дрались. «А надъ черньцомъ что опалитися (наложить опалу) или поругатися (надругаться)?» (там же, 160). Любимые выражения самодержца «собака» и «пес смердящий» (там же, 144) уже напрямую связывают «позорные слова» с собачьим лаем; *лаяти*, *лая* известны с давних пор (часто употребляются в переводе «Пчелы»), а уж сам царь Иван выражался просто: «А что писалъ еси к намъ лаю и вперед хочешь лаю же писати противу (в ответ на) нашего писма, и намъ, великимъ государемъ, и без лаи к тебѣ писати нѣчево, да и не пригодитца великимъ государемъ лая писати; а мы к тебѣ не лаю писали, — правду, а ты, взявъ собачей ротъ, да хошъ за посмѣхъ лаяти — ино то твое страдничье пригожество… каковъ еси самъ страдникъ (холоп), да с нимъ перелаивайся»

(там же, 140). Язвительно отзываясь о сиятельных монахах, скрывающихся в монастыре от царского гнева, замечает: «Я видалъ: по четкамь матерны лаютъ! Что в тѣхъ четкахъ?» (там же, 168).

Распространение сквернословия на Руси имеет то же объяснение, что и на Западе, причины этого известны. По мнению Хёйзинги, это случилось в результате внезапного спада «религиозного напряжения в духовной жизни», происходило «обесценивание сакральных представлений в ходе их каждодневного употребления», и грех сквернословия дал два буйных побега: с одной стороны в виде искушения у самых целомудренных, с другой — у заядлых сквернословов. Ругань в позднем Средневековье — «род спорта», привлекательность одновременно и дерзости, и высокомерия притягивают, «умеющего ругаться наиболее непристойно почитают за мастера» (Хёйзинга, 1988, с. 172, 176, 178). Если вчитаться в тексты, оставленные иностранцами на русской службе, станет ясным, что «культуру выражаться» принесла нам польская интервенция начала XVII в. «Высокомерие» пополам с «дерзостью» стали причиной перенесения культовых слов в обиходную речь. Социальная раздраженность увеличивалась, и эмоциональным выходом из создавшейся ситуации стало употребление «отводящих душу» слов. В записках Георга Паерде, в Хрониках пана Кобержицкого, в записях «разговоров» 1602–1611 гг. сохранились «беседы» поляков, например, с торговцами на рынке: «Эй ты, курвин сынъ москваль!..» По свидетельству Олеария, и Отрепьева звали «блядин сын» (Олеарий, 233), а уж как именовали Марину Мнишек в чеканных латинских оборотах, это описал Мартин Бер (Бер, с. 82, 263–264). В названии немецкой слободы Кокуй существовало столько выразительных искажений в произношении, что слышать их отказываются слабые славянские уши (Олеарий, 345–346). Со стороны самих московитов тот же Олеарий может представить только варианты одного и того же «венгерского» выражения: «блядин сын, сукин сын, б..твою мать», причем прибавляется еще «в могилу» (Олеарий, 186, 187); иногда указывают слово «курвица». Непременно уточняется, что подобные речения используются «в словесной перебранке», никогда не доходящей до рукопашной: «Употребляют в разговоре различные дурные, невоздержанные, бранные и постыдные слова, но у них редко доходит до драки и еще реже берутся они за ножи» (Стрейс, 164); «так как поединки у них запрещены, то они ругаются, как простые бабы, и все это безнаказанно» (Седерберг, 21). Григорий Котошихин объяснял своим иноземным заказчикам причину этого: иногда царь отдает человека «головой» его начальнику, которому тот отказывается подчиниться, и «обиженный начальник лает его и бесчестит

всякою бранью; а тот ему за ево злые лайчинные слова ничего не чинит и не бьет, потому что того человека отсылает царь к тому человеку за его бесчестье, любячи его, а не для того иного, чтоб тот человек учинил над ним убойство или увечье»; если же «ругатель» начальник причинит увечье, царь примет это на свой счет (Котошихин, 44). Ругань и «разнос» предстают как сублимация убийства, своего рода гражданская казнь. Сам царь поступал точно так же. Павел Алеппский приводит некоторые «выкрики» Алексея Михайловича, недовольного подданными: «Што кафари, мужикъ, блядин сын!» (Что говоришь… — далее по тексту). Павел Алеппский, прибывший на поклон за «добыточком», понимает ругательство как обращение: «мужик блядин сын» — это, по его мнению, «безумный крестьянин» или «глупый крестьянин» (Павел, кн. XII, гл. 2 и 13).

Петр I выражался попросту, но использовал полный набор смысловых оттенков самых простых слов: *дураки, скоты!* — что «наглядно свидетельствовало о всей силе его гнева» (Корб, 121). Немцев московиты тоже именовали всего двумя словами, которые воспринимались как оскорбительные: «Собаки!» и «Фря!» (там же, 123, 147). Разумеется, последнее слово оскорбительно, если учесть, что измененное в произношении немецкое слово Frau обозначает женщину, т. е. опять-таки понятно кого. И навязчивое возвращение к «собаке» во всех ее видах тоже не случайно.

В былинных текстах *собака* — это самый гнусный враг: «Падет Тугарин как собака на сыру землю», «сидят три татарина как бы три собаки наездники», «первова татарина копьемъ скололъ, другова собаку конем стоптал» — в былинах, собранных Киршей Даниловым еще в XVIII в. Всякое проявление брани воспринимается как лай и собачья брехня; может быть, по этой причине и выразительное «брехня!» стало выражать недоверие к грубо сказанному. «Пчела», переведенная в конце XII в., греческий глагол λοιδορέω ‘осыпать бранью, поносить’ передает типично древнерусским словом *лаяти*: «Къ сему пришедъшю клеветнику и рекъшю (клеветник пришел в мудрецу и сказал): — Онъсий (этот вот) предо мною сице лаяшеть тебѣ!» — и отвѣща: «Аще бы [ты] того не сладъко слушал, онъ бы мнѣ не лаялъ» (Пчела, 116); Диогена бранил (*лаялъ*) некий плешивец, и мудрец ответствовал: «Азъ лаяньемъ не въздаю тебѣ, но х в а л ю власы главы твоея, занѣ (поскольку), испытавъше главу твою безумьную, и отбѣгоша!» (там же, 116–117). Даже греческое выражение κακῶς λέγει ‘грязно выражается’ здесь переведено как «злѣ ти лаяшеть» (там же, 116).

Иван Посошков в православном своем рвении, не называя самих слов, по-разному определяет их сущность; он советует сыну: «С отроками пустошными, скверноглаголивыми или блудливыми не сообщай-

ся... с отроками нелепыми... но и словес скверных от них глаголати не навыкай... и пустошных и перебивочных словес не перенимай у них, и ругательных словес отнюд не глаголи...» (Посошков, 6, 7, 9). Так подводит результаты своих наблюдений над «ругательствами» в XVII в. благочестивый купец. Точно то же делал и благочестивый монах Епифаний Премудрый в начале XV в., описывая «поругание», которого заслужил Стефан Пермский, крестивший вчерашних язычников, «кумирников». «Кумирници ненавидяху христианъ... нелѣпая глаголюще и бещинныя гласы испущающе на нь (на них)... хулу глаголюще и лающе на преподобнаго... ругающеся и подражающе, и дразняще, и пакостьствующе...» (там же, 100, 106). Два периода особенного распространения ругательных слов находят своих моралистов. Но после XVII в. не было уже силы, способной остановить распространение «бесовских глаголов».

Накал такого рода «говорения» в XVII в. показывает «Житие» протопопа Аввакума, им самим написанное в конце 1670-х гг. Аввакум гордился тем, что вместе с «Дионисиемъ Ареопагитомъ римскую-ту блядь посрамил» — ересь никониан (Аввакум, 54); он утверждал, что всем хороши русские мужики, да только «онѣ, горюны, испиваютъ допъяна да матерны бранятся, а то бы онѣ и с мучениками [на]равнѣ были» (там же); даже иерархи церкви, в ярости спора «что волчонки вскоча, завыли... все кричатъ, что татаровя» (там же, 53), и так же ругаются (друг на друга). Сам Аввакум сдержанностью не отличался. Одним он «скаску... тутъ написалъ з болшою укоризною и бранью» (там же, 46), других «побранил... колко могъ» (там же, 53), а уж выражения в адрес противников употреблял не сказать чтоб мягкие: «... сынъ з говенною рожею» (там же, 30), да и его призывали не раз «убить, вора и блядина сына» (там же, 22). И над ним «безчинники ругались» (там же, 31), и сам он любил «юродствомъ шаловать» (там же, 45).

Слово *ругатися* требует дополнительных разъяснений.

Ругы дѣяти — оскорблять словом в насмешке. В корне — другая ступень чередования гласных от *ряг*(*нути*) ‘зиять’. Оскаленная собачья пасть, направленная на тебя, — вот исходный образ корня, почему и производимые таким образом впечатления постоянно заставляют вспоминать «собаку», «пса» и «дурака». И древнейшие (собственно русские) выражения, обозначавшие ругань, — это слова *лаятися*, *лаянье*. Именно в таком значении употреблены эти слова в древнерусском переводе «Пчелы».

В переводных текстах греческие глаголы καθυβρίζω, μυκτηρίζω, παραδειγματίζω, χλεύαζω с общим для них значением ‘насмехаться, издеваться, позорить’ всегда передавались с помощью славянского слова

ругати(ся). Греческие слова с их разными смысловыми оттенками встречались в текстах различных жанров: в «Апостоле», в «Кормчей», в сочинениях отцов церкви, — но для славян оттенков не существует; единственный знак оскорбительного смеха — это *руга*, *ругъ*. «И не тълько (не только) жестокъ, нъ и корить мя и ругаеть» (Нифонт, 36).

В Служебнике псковского Спасо-Мирожского монастыря 1506–1508 гг. находим: «Яко ругу приим от них, но то ругание учтимо Христова благодати сътвори» (л. 17–17об.). Казнь Христа описывается как оскорбление (*руга*) в особом действии издевательства (*ругание*); слово *ругательство*, которое должно бы обозначать сами словесные оскорбления, известно в то время как ‘надругательство’ (например, над девами, как описано это в «Повести о Меркурии Смоленском»). В значении ‘брань’ это слово известно не ранее XVII в., т. е. с того времени, когда ругательства и вошли в обиход. Ругательство — это надругательство.

Развитие значений в исходном слове *ругъ* точно соответствует всем метонимическим смещениям, которые известны древнерусскому языку (СлРЯ, 22, с. 230–233). Сначала это просто ‘глум(ление)’, затем указание на то (того), на что (кого) это глумление направлено (как бы цель *руга*), наконец — выражение ‘бесчестья’. *Ругъ* поначалу воспринимается как проявление бесовских сил, оскорбление поруганием, некая дерзость (вот она, дерзость самомнения), которая исходит от силы враждебной и злой; *ругы* противопоставлены благодатной хвале и, в свою очередь, отрицают ее. «И паки *руга* глаголется досадительные речи и осрамительные», — утверждает средневековый словарь (там же, с. 231).

В церковных текстах речь чаще всего идет о глумлении над Христом — и это подчеркивает возмутительно злобную силу всякого «поругания». «Они же распяша ѝ (его) чрѣсъ отчьскии законъ и много поругашеся ему» (Флавий, 260); «Адам бѣ единъ от нас, поругания ему образ дая» (Клим, 110). В «Житии Авраамия Смоленского» часто говорится о том, как над святым «много поругавшеся и страсти предаша» (Жит. Авр. Смол., 10 и др.). Именно бесы в момент крещения человека «его поругашася и поплеваша» (Память Иа, 343 об.). Отсюда постепенное понижение степеней «варварства», и уже просто злобный враг уподобляется бесам, «другии же его ругающихся вязаху ко хвостомъ конь своихъ», чтобы разодрать в бесчеловечном поругании (Жит. Ал. Невск., 7). Всегда ясно, что тот, кто «ругается», — *досаждает*; в древнерусском переводе Пандектов Никона «аще кто клирикъ поругается прозвутеру (игумену)» (Пандекты, 225) — в болгарской версии всего лишь «досадить».

Судя по многим контекстам, значение слов этого корня постепенно смещается к выражению словесного оскорбления, уже не сопровождаемого телесным «надругательством». «А безъ дѣлъ добрыхъ ругателя и лестьца и своихъ словесъ кудителя являеть глаголющаго» (Жит. Стеф. Сурож., 81): «тако глаголющю Иосифу, мнози со забрал поругахуся ему, мнози же лаа- ху» (Флавий, 383); оказывается, длительная это традиция — ругаться с крепостной стены или просто лаяться (снова образ собаки на привязи).

Так обстояли дела до момента, когда в начале XVII в. вся эта языческая нечисть хлынула на стогны града Москвы и широко разлилась по Руси.

ПИТИЕ ЗЕЛЬНОЕ

Что сказать о нашем пьянстве?..

Юрий Крижанич

«Руси веселие есть пити!» Эти слова князя Владимира, якобы сказанные им при выборе веры, всегда приводят в доказательство пьянства, искони сокрушавшего Русь. Но нет ли здесь влияния переведенных на Руси текстов с еврейского — «день питвеный и веселый» (в книге «Есфирь») — уже в XI в.? С греческого, в котором слово μέθη содержит все значения, связанные с питейным делом? Да и как можно серьезно напиться, если известно, что «вина москвитяне не пьют, но делают особенного рода напиток из меда или из пшеницы, подмешивая туда хмель, который, приводя напиток в брожение, придает ему такую крепость, что им можно напиться допьяна как вином»; к тому же великий князь воспретил «варить мед и пиво и употреблять хмель, этим способом ему удалось исправить народ свой» (Барбаро, 59). Иноземцы, посетившие Русь в XV–XVI вв., говорят не о крепких напитках, о меде и пиве («варят напиток из меду с хмелем; напиток этот очень недурен, в особенности когда он стар», — Контарини, 111). Иногда говорят о вине, но слово *вино* обозначало виноград; *сушеное вино* в XI в. — это изюм. В значении ‘водка’ слово *вино* известно лишь с конца XVI в. Тогда это «вино горячее» (Иван, 158), русское вино; именно «виномъ горющимъ опивахуся и умираху» люди, к спирту не привыкшие.

В XII в. белгородский епископ в своем поучении мирянам образно описывает судьбу пьяницы: «Работая пьяньству (будучи в рабстве у пьянства), чтения боятся; аще услышить о пьяньствѣ, студъ имать от

человѣкъ и тщится избѣжати изъ церкви… Тѣмъ же не буди намъ работающе пьяньству» (Еп. Белгор., 259–260). Такое же отношение к пьяному (осуждение со стороны окружающих) могло быть и в языческие времена, судя по присловью, которое приводит Даниил Заточник: «Дѣти бѣгають Рода (языческого бога), а Господь — пьяного человека» (Лексика, 172). Специальное слово обозначало стойкость перед соблазном именно опьянения: *трѣзвъ* из **terzvъ* 'стойкий' — обладающий крепким характером — понимался в том смысле, что он способен удержаться от пития хмельного; совмещение с определением *твьрдъ* в русских и украинских диалектах создало слово *тверёз*(*ый*), твердый в своей устойчивости к питию.

Злоупотребления вином возможны только в праздники: «Во всех этих случаях мы всегда напиваемся домертва» (Крижанич, 494); да еще из-за неотступных желаний хозяина дома выпить за его здоровье: «У них обыкновение, что, кто не осушает чашу, тот считается отъявленным врагом, потому что не выпил за полное здоровье хозяина дома» (Павел, кн. XII, гл. 12). Третье условие нарушения трезвости определяется интересами царской казны: чтобы не «помешать приращению царского дохода» по монопольной торговле вином многие пропивались дотла во славу государя (Флетчер, с. 52). Олеарий выразительно описывал, как это происходит в государевом рвении: вышел полураздетый из государева кружала — корчмы: «Я велел ему крикнуть: „Куда же делась твоя сорочка? кто тебя так обобрал?“ —На это он с обычным их „б…т…мать“ отвечал: „Это сделал кабатчик; ну, а где остались кафтан и сорочка, туда пусть идут и штаны“. — При этих словах он вернулся в кабак, вышел потом оттуда совершенно голый, взял горсть собачьей ромашки, росшей рядом с кабаком, и, держа ее перед срамными частями, весело и с песнями направился домой» (Олеарий, 192).

Тут три слова сразу указывают место, в котором сосредоточено вино: *кабакъ*, *корчма* и *кружало*. Любопытно сравнить их употребление в значении 'питейное заведение'. Каждое из слов имеет собственное исходное значение, причем все они (как полагают) суть заимствования: *кружало* заимствовано из греческого слова *кружка*, *корчма* из слова *корчага* (загадочное слово, предполагают заимствование из восточных языков), *кабак* из немецкого, но также некогда в другом значении. Впрочем, все эти слова могут быть и славянскими по происхождению; убедительный пример того, что «веселие есть пити» — не национальная русская черта: трудно уследить пути распространения винной т о р г о в л и. Но *кабакъ* соотносят со словом *кобь* — оно обозначало

гадание по п о л е т у птиц; слова *кружало* и *корчма* внутренним своим смыслом также сближаются с обозначением состояния опьянения: кружение и корчи (*корчитися* — загибаться). В значении 'питейное заведение' слово *корчма* известно с XV в., слово *кабак* — с XVI в., слово *кружало* — с XVII в. («пьяным делом говорили на кружале...» — СлРЯ, 8, с. 83).

Зато во время постов, которые длились более трети года, и особенно в страду, пить нельзя ни в каком случае. «Егда бо придеть питвеное время, тогда всяка пьяница возрадуеться, а егда придеть постъ — тогда оскорбѣють» (там же, 15, с. 60). Тогда все заведения строго закрывались, «и стрельцы рыскали по городу, как огонь, и если где находили пьяного, производящего беспорядок, то тащили его в приказ и засаживали под арест на несколько дней после нанесения многих ударов; это мы видели сплошь и рядом» (Павел, кн. IX, гл. 16).

Крепких напитков до конца XV в. на Руси не было; рисовая водка — *буза* — пришла от татар, а хлебная появилась около 1472 г., с Запада, вместе с появлением византийской царевны Софии, будущей бабки Ивана Грозного. Водка пришлась русичам по вкусу. Близился конец света (его ожидали в 7000 г. от создания мира, это — 1492 г.), истерическая взвинченность возрастала, успокоительные средства были нужны — и пошли по Руси корчмы, кабаки да кружала, г о т о в я конец света.

Иностранцев поражала крепость русской водки. «Некоторые пьют водку, четыре раза перегнанную до тех пор, пока рот разгорится и пламя выходит из горла, как из жерла адского, и если им тогда не дадут выпить молока, то они умирают на месте» (Коллинс, 8). «Стоит подбавить немного серы — и готово питье для ада» (Олеарий, 16). Рецепты изготовления водок, приложенные к «Домострою», поражают избытком фантазии и возможностями усладить обычную водку различными прибавками. Юрий Крижанич замечал, что в других странах «пьют гораздо больше хмельного питья, нежели у нас» (Крижанич, 1965, с. 494), но у них нет «пьянства» — поразительное заявление, которое содержит зерно истины. Не крепость напитков, не их качество, не интенсивность пития создавали атмосферу «зельного пития», а неумение пить и воодушевленность, которая приходит по мере взаимного общения. «Воевода послал принести большое количество напитков: водки, вина и проч., и принуждал нашего владыку патриарха, а также и нас, много пить, хотя мы еще не з а в т р а к а л и, так что довел нас до изнеможения. Один из его слуг обходил нас с тарелкой огурцов, другой с тарелкой редиски, поднося нам закуску. Сначала

пили стоя здравицу за...» (Павел, кн. V, гл. 12), а потом за... и еще за... и все это при огурцах и редиске. Если, конечно, воевода не поставил целью опоить пришедших в Россию дорогих гостей.

Питие зельное можно понимать по-разному. *Зельное* — и от *зелье* (наливки-настойки на травах) и от *зѣло*, т. е. сверх меры. Говорят не о пороке, а об «обычае» расслабляющего опьянения, который восходит к древним языческим временам, но уже обеспечен не ласкающим уста медом, а пожирающим пламенем огненной воды, «гарѣлнаго вина» — водки. «Пьянство считается здесь скорее обычаем, нежели пороком», и в других людях исполнение «пьянственных обрядов» московитам «ненавистно» (Смит, 20). Единственный из правителей, кто запретил корчмы и кружала, Борис Годунов, как раз и не пользовался особым почитанием.

Свидетели говорят о повальном пьянстве, но такого никогда не было. Рассудительных и трезвых мужиков на Руси хватало; судьба старообрядцев показывает охранительную силу трезвости, избегания «табашного зелья» и «книг пустошных».

С XI в. говорят на Руси о тесной связи пития и беса: «бѣжимъ убо, братие, пьяньствьнааго бѣса!», ибо «навѣт дьяволь бывает в бесѣдах пьянственых», «пияньство бо есть съмыслу раздрушение и пагуба...» — все это в соответствии с греч. μέθη 'крепкий напиток', 'опьянение', 'оцепенение'. Оцепенение возможно и в горе: воевода Пашков «с кручины яко пьяной пришелъ» (Аввакум, 40). В «заповедях» и проповедях нередки призывы «бога дѣля не до упоя напаите», «не упивайтеся виномь, въ немь же нѣсть спасения», «а упиватись не велю никому же» — все в меру, все в свое время. Первую чашу — во здравие, вторую — на веселие, третию — во отраду, а четвертую испьет — это уже пьянство.

Как это случается, «Домострой» и описывает, не скупясь на детали.

«Не запрещено нам пити хмельного пития, но во славу божию, не во отяготѣние, но в мѣру, не в смущение ума, но в цѣломудрие, не в болѣзнь, но в здравие!» (Хмель, 247).

ЗАВИСТЬ И ЛЕНЬ

Трем типам трудовой деятельности: делу, труду и работе — противопоставлены основные, с социальной точки зрения, пороки, которые осуждались средневековым обществом. Это — зависть, лень и упрямство-дурь.

Всякому делу сопутствует зависть; хорошая, бодрящая самолюбие «белая» зависть, которая влечет человека к соревновательности,

велит с д е л а т ь так же, если не лучше. Всякий труд сопряжен с ленью, прежде всего с душевной ленью, которая не дает грешному человеку оправдаться в труде, настойчивом, терпеливом и упорном. Работа же — это та форма деятельности, которая не требует ни ума, ни смекалки; рабский труд, иногда из-под палки. В наше время и машина «работает», и даже идея, и все на свете стало «работать», функционировать в механическом рвении. Такого не скажешь о деле или труде: машина не делает и не трудится.

Зависть возможна к делу, лень проявляется в отношении к труду, дурость видна в работе. «Делу время — потехе час». «Терпенье и труд все перетрут» — тут все понятно. «Работа не волк — в лес не убежит», потому и не следует надрываться.

Начиная с XI в. церковь в поучениях осуждает зависть, ибо это — деятельное начало («велми завидит бѣсъ человѣку молящуся» — Нил, 79), и лень — ибо люди ленятся ходить в церковь «трудитися Богови» («яко облѣнишася… или небрегоша о проповѣди» — Жит. Стеф., 66), но приветствуют дурь, поскольку юродивый (сакральный дурак, блаженный — отмеченный тем же Богом) — избранник Божий.

В средневековой Европе — от Френсиса Бэкона до протопопа Аввакума — зависть понимают одинаково. Она сродни колдовству, и средство против нее одно: отвлечь на другого злые чары, «дурной глаз» отвести в сторону. ***За-вид-ѣти***. Чтобы не мешала делу.

А леность противоположна труду.

У Владимира Мономаха в поучении сыновьям основной мотив совершенно княжеский: не ленись, но и не возгордись! Леность — самый большой грех князя, она понимается как безделье и беззаботность. «Лѣность бо всему мати: еже умѣеть, то забудеть (что знает, то забудет), а егоже не умѣеть, а тому ся не учить… В дому своемь не лѣнитеся, но все видите (все наблюдайте сами, не доверяя слугам)… На войну вышедъ, не лѣнитеся (тоже делайте все сами, не надеясь на воеводу)». А вот пожелание, актуальное во все времена: «А оружье не снимайте с себе, вборзѣ нерозглядавше лѣнощами: внезапу бо человѣкъ погыбаеть» (не снимайте оружие беззаботно, не оглядевшись вокруг!); словом, «добрѣ же творяще, не мозите ся лѣнити ни на что же доброе!» (Мономах, 80–80об.).

Сергий Радонежский, у которого каждодневное подвижничество труда уже заменило напряженный подвиг дела, трудился не покладая рук. Постоянное возвращение Епифания Премудрого к теме «труд — лень» в Житии Сергия Радонежского не случайно. С одной стороны, это как бы развитие мотива, заложенного в евангельской

притче: «Боюся осужения притчи оного раба лениваго, скрывшаго талант и обленившагося, [но Сергий] без лености повсегда подвигом добрым подвизаашеся и николи же обленися... а мы не токмо сами не подвизаемъ, но и того [Сергия] готовых чюжих трудов... ленимся възвестити писанием и длъготою слова [продолжительностью речи] послушателем слухи лениви творити!» (21). С другой стороны — уже Феодосий Печерский призывал к неустанному труду на общее благо, ибо «не лѣпо [не достойно] с лѣностию стояти» (Феодосий IV, 16). В XVI в. Иван Пересветов снова напоминает: «Бог помогает не ленивым, но кто труды принимает». В переводе «Диоптры» раскрывается смысл «лености» как социального порока: ленивый неактивен, непредприимчив: ленивый — *лежень*, для него характерно отсутствие ж е л а н и я, а это грех. Ленив и раб, ибо он работает вне трудов праведных. «Добро есть душе спастися от подвигъ и отъ трудовъ, яко долж и въздаяние [долг и награда], а не даръ и благодать, иже есть неразумѣва и лѣниваго раба», — заключает «Диоптра» (Прохоров, 1987, с. 236). Нил Сорский говорит о «лености и нерадивости» (Нил, 14) в сочетании, ставшем устойчивым обозначением порока. В «Казанской истории» Иван Грозный обращается к воинам со словами:(«Что долго стоите безделни? Се приспѣ время потружатися мал час — и обрѣтем вѣчную славу». Переводя это место, А. С. Демин (1977, с. 91) полагает, что «возможность резко интенсивного труда на долгое или на неопределенное время словно бы не допускалась». Действительно, противоположность дела и труда еще осознавалась, в том же тексте Иван Грозный говорит: «С таким тяжким нарядом [с таким большим войском] поднимающюся и всегда велико дело начинающим и не совершающим, ничто же добра успевающим, но токмо труд велик себе доспевающим?» Противопоставляя «велико дело» (осуждаемое врагом по зависти) и «труд велик» (не исполненный по лени), царь призывает к активности в личную пользу. До начала XVII в. речи о «пользе» не было — говорили о том, что не доспели никакого «добра». И хотя, конечно, «делу — время... а воинской потехе — час», тот, кто временно стоит «без дела», вовсе не бездельник, он вряд ли ленив.

Призыв к «умиротворению и чинности» также не призыв к лени. С XVI в. все больше укореняется в сознании русского человека мысль, что христианский призыв к смирению и «тихости» не соответствует потребностям времени (Демин, 1977). Ни зависть, ни лень не отменяют необходимости важного дела и неустанного труда.

Другое дело — несусветная дурь.

ДУРЬ

Следовало бы написать исследование о глупости как факторе мирового процесса.

Николай Бердяев

 русской дурости можно судить по присловьям вроде такого:

— Что-де босъ?

— Сапогов нѣтъ...

Дошедшее с давних времен, оно хорошо показывает истинную цену дурости.

Дурак отвечает на тот вопрос, который поставлен: у него нет сапог, и это причина, почему он бос. Дураком следует назвать вопрошающего, а не дающего ответ. Потому что ответ на вопросы должен быть точным и однозначным.

Но сам язык провоцирует на диалоги такого рода. Ведь «бос» в данном случае — *босяк*, бедный человек, он раздет и разут. Отчего ты таков — *де?* Это «де» тоже коварно. *Дѣ* от *дѣти* (касаться и говорить), а затем от *дѣяти* (относиться к делу), в конечном счете — *дѣло*. Если уж говорить глубоко о символическом смысле слова *бос*, следует углубиться и в *де*; ведь это присловье сложилось тогда, когда живы были в памяти все созначения этих слов. Что же ты, мужик, на сапоги не наработал?

«Поглядел дурак на дурака, да и плюнул: эка-де невидаль!»

Прямой ответ — ответ уклончивый. Слышу одно — понимаю другое. Но образ дурака проясняется.

Основная его особенность — он не р а б о т а е т руками, он не д е л а е т дела, но при всем при том он постоянно трудится. Его труд определяется либо мыслью — это собственно дурак, либо словом — это уже юродство. Заболтать дело словом или запутать в противоречиях мысли — так понимает дурь традиционная русская культура.

Юродивый и дурак представляют собой сакральную и профанную формы одного и того же социального поведения, посредством которого человек выражает свое несогласие с общепринятыми нормами поведения. Дурак и юродивый не завистливы — они равнодушны к делу, которое всеми признается важным; вместе с тем они вовсе не дурни, поскольку отвергают всякие формы работы, т. е. «рабство мира сего», они не приемлют зависимости от собственности и вещей. Их леность также относительна, потому что и отношение к трудам праведным у них вполне положительное: вопрос лишь в том, что считать трудом праведным. «Скитаяся меж дворъ», юродивый является «трудником во Христе»:

старинное выражение «жить походя» известно до сих пор. Дурак не просто отлеживается на печи, он «трудится» мысленно, сосредоточенно собирая природную силу для решительных действий потом.

Другая характерная черта дурака — это полное «обезличивание», с точки зрения всех общепринятых норм поведения. У дурака нет л и ч и н ы — социальной роли, маски, в которой он предстает перед миром, показывая всем, как он хорош. Он не хочет казаться, он хочет быть. (Кстати сказать, полная противоположность современным «западным» людям, для которых главное — привлекательно представать вовне, «выглядеть».) У дурака нет маски — он чистая откровенность в бытии и в быту. У юродивого нет своего л и ц а — и это уже само откровение. Обезличивание — утрата социальных масок и физически выразительных черт лица, полное растворение в природной естественности, за которой проглядывает божественный л и к человеческой сущности: честность перед всеми и свобода для себя лично. Чтобы достичь такой свободы, избавиться от надоедного приставания, дурак готов пойти на полное искажение своей сущности. Как «играть дурака», объяснял знаменитый протопоп Аввакум: «А ты ляг перед ним да и ноги вверх подыми, да слюни попусти, так он и сам от тебя побежит!» Полная независимость от всяких внешних проявлений «нормального» и есть *свобода*.

Вот почему так пытливо вглядывались издавна в лица юродивых и дураков, пытаясь постичь ту силу, которая сохраняет облик природности, несмотря на превратности жизни.

У древних славян дураков не было: нет и слова для их обозначения. В древнеславянском языке достоверно известны три слова: *дура*, *дурити* и *дурьнъ*. *Дура* — злой и сердитый человек, *дурити* — испытывать отвращение и ужасно сердиться (много позже — 'дурачить'), а *дурьнъ* — вспыльчивый и неистовый (ЭССЯ, 5, с. 160–163). В этих словах корень, общий с корнями *духъ* или *дути*, из общего **dhoṷ-r-o*; следовательно, все проявления дури — надуваться и наливаться злобой. В этом смысле славянские праслова близки к столь же древним *furia* 'ярость, бешенство' — 'неистовый человек' и *furor* 'бешенство, бесноватость' от глагола *furo* 'неистово ношусь'. Современные фурии тоже производят фурор, но мы уже не всегда осознаем их поведение как помешательство.

То же самое с *дурой*.

У восточных славян в их истории постепенно увеличивается количество образований от этого корня, появляются только им свойственные слова *дурость*, *дуровати*, *дуръ* и *дурь* (там же, с. 160). Чисто физиологическое проявление *дуры* уже облекается в некоторые нравственные формы, изменяя и само качество. Например, *дурѣти* обозначает уже не

неистовые деяния, не действие, а состояние: ‘тупо и бессмысленно смотреть, впадать в задумчивость’. Если дурак и сумасшедший, то, на восточнославянский вкус, вполне смирный, не буйный. Не фурия.

Действительно, *дуръ* — трусливый и даже дикий какой-то, а *дурь* — весьма многозначное слово. В русских говорах *дурь* — и гной, и чад, и угар, и всякий дурной запах; словом, все нехорошее, но как-то связанное с «духом». Со злым духом. «Словарь русских народных говоров» (СРНГ, 8, с. 263–273) содержит до ста производных от корня *дур-* типично русских слов (уже только русских), причем половина из них используется в одобрительном, даже ласково поощрительном значении. Если обозначить то общее, что характерно для всех этих слов, окажется, что объединяющий их смысл таков: ‘недоделанный’ — это может быть слабые квас, пиво, закисший хлеб, пустоцвет в завязях огурца, дикая яблоня и пр. Это — сорняки в лугах, негодная для корма трава, что-то, на дело похожее, но для него опасное. Нарушающее привычное и искажающее реальное.

В народных наречиях отразились оттенки отношения к дурному: с точки зрения нормальной работы, она может быть сделана по-глупому (*дурником*), бесполезно (*дурма*), задарма (*дурова*), исполнена без соблюдения установленных правил, напролом (*дурью*, *дуром*), — словом, не путем. В многочисленных наречиях такого рода (а иные из них сохранились в древнейших формах) показано развитие идеи «дури»: от признания бесполезности сделанного усилия (*дурма* — в форме двойственного числа) через форму его проявления (тоже творительным падежом, но в единственном числе как мужского, так и женского рода: *дурью*, *дуром*), с проявлением бескорыстия (*дурова*) — (к представлению о безнадежной глупости дурацких проявлений (*дурником*, *дуриком*). От глаголов с тем же значением отрицательного смысла не образуется. Каждому в жизни приходилось дурить, а выражения вроде «мне дурно» столь обычны, что связывать их с какой-нибудь дурью было бы неверно. Просто «надуло», примерно так, как по глупости «надувает» человека болезнью, которую называют *дурной*. Непреложность этого, основного для исконного корня со-значения, связанного с моментом «надувательства», показывает, что именно этот смысл лежал в каждом оттенке нового ощущения, которое появлялось при рождении новых, производных от корня, слов.

В литературный русский язык слова *дурак* и *дура* (в узком значении ‘шут’ и ‘шутиха’) попали впервые в петровские времена: они есть в словаре Федора Поликарпова 1704 г. Слово *дурь* во всех своих значениях отмечено в словаре 1780 г. Формальные особенности ранних наших по-

словиц показывают, что слов с обозначением «дурака» не было до XVII в., так что как называли дураков до этого — неизвестно. Юродивые известны по текстам с XI в., но только в переводах с греческого. В самом конце XVI в. появляется слово *дурной* в значении 'безнравственный, своевольный' («всякое дурное дѣло и слово»), а *дуровати* — 'упрямиться, своевольничать'; в XVII в. количество таких слов увеличивается, и похоже, что именно этот «бунташный век» вызвал к жизни саму идею «дурости». Действительно, не всякая дурь — глупость, но *дурость*, конечно же, связана с дураками. *Дурость* — 'сумасбродство': «человѣкъ онъ такой: разуму нѣтъ, толко дурости много». *Дуровской* — 'сумасбродный': называют, например, «государевъ наказъ дуровским наказом» (СлРЯ, 4, с. 377–378). В соответствии с народным пониманием «дури» здесь представлено суждение о сумасбродстве и упрямстве: без ума *бродить* — не с ума сойти, не сумасшедший вовсе. Всяко бывает: побродишь, побродишь, да и воротишься. Да и привычные выражения помогают понять, о чем каждый раз идет речь: *дурное мясо* — дикое, *дурным голосом* орать — исступленно, истошно, а совершить самовольно, опять-таки по произволу и без совета старших — совершить *своею дуростью*.

Самые древние формы наших слов указаны по поздним спискам в «Материалах» И. И. Срезневского. Определение *дурый* вообще не понять: в Духовной грамоте 1472 г. (по списку XVI в.) читаем следующее: «А отъ вяза прямо на путь, а путемъ къ д у р о м у вязу, что стоитъ у перервы на березѣ [у переправы на берегу]». Описывается граница владений, и все хорошо бы, да вот стоит на пути некий вяз, стоит по-дурному, не со всеми в ряду — наособицу. Что же касается прочих употреблений слова, то почти все они извлечены историками из так называемых государевых «английских дел» — и к кому относятся, сказать нелегко.

АВОСЬ, ДА НЕБОСЬ, ДА КАК-НИБУДЬ...

О русском слове *авось* теперь вспоминают часто, приписывая русскому человеку покорность судьбе, пассивность характера и «антирациональность» в формах мысли. Иноземные специалисты по русскому языку и по характеру русских полагают, что и само по себе слово является чуть ли не главным в изобличении русской деятельности, якобы хаотичной, бестолковой и во многом безрезультатной. Очень удобная точка зрения на соперника по жизни, конкурента по производству или врага по политике.

Удобная, но лживая.

Лжива она особенно сегодня, когда само по себе слово *авось* устаревает, употребляется редко, да и то чаще всего в производных формах типа *авоська*, а на месте этого слова используется другое — *удача*. *На авось — на удачу*. Вот именно действие «на удачу» изобличает в человеке его пассивность, а «на авось»… тут дело иное, и история слова это доказывает.

Владимир Даль возводил *авось* к *а-во-се* 'а вот я сейчас!', которое употребляется с добавлением уточняющих частиц: *авось-ка*, *авось-то*, *авось-же*, *авось-ну* и т. д. — с неопределенным указанием на «это» («может быть, станется так…»). Однако наше слово могло восходить и к другой форме (сторонников такой точки зрения меньше): *а-въ-сь* — '(пусть) и в это (тоже)', т. е. 'пусть хоть так!' — *авось хоть брось*! А вот еще поглядим!

Слово *авось* неопределенно по принадлежности к части речи. По происхождению это сложное наречие, которое только с т а л о именем существительным («да понадеялся он на русский авось»). Обычно в русском языке, наоборот, формы имен становятся наречиями. Но *авось* стал именем потому, что вошел в ранг символа. Символа русской удали и бесшабашности, а не тупой покорности судьбе. *Ничего*! — пробьёмся. Об этом русский историк В. О. Ключевский сказал верные слова: «Народные приметы великоросса своенравны, как своенравна отразившаяся в них природа Великороссии. Она часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса; своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта наклонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский *авось*».

Необъяснимая сила гибельного восторга — сладость борьбы без малейшего шанса на успех… вряд ли это пассивность и покорность судьбе.

В украинском языке *авось* значит просто «глянь-ка!», в белорусском — «вот оно!», в древнерусских текстах *осе есмь* значит «вот я (тут)!» Своеобразный вызов, человек *накликает на себя* предстоящее дело.

Современные словари понимают авось как «необоснованную надежду на случайную удачу», как возможность благополучного развития событий, в котором никто не несет ответственности за результат, причем заведомо известно, что у человека нет сил и средств самому добиться желанного результата; от него ничего не зависит, но выбора возможности — нет. Пан или пропал! В этом *авось!* реально выделяется только результат действия. Видя опасность, человек бросается в

нее: «Будем драться до последнего!» Нет, тут не бездействие, не апатия, не лень — человек активен как никогда, да вот действует он в непредсказуемых обстоятельствах жизни, без помощи и без информации о состоянии дел.

Он видит опасность (*вот она! глянь...*), и потому появляется еще одно выражение, с помощью которого становится возможным преодолеть минутное замешательство, страх и отчаяние: *небось*! Решение перейти границу прежде недоступного поля вражды и бед следует за глагольной формулой *не бойсь* (с другим ударением *не бойсь!*), которая в быстрой речи и параллельно с *авось* сократилась в *небось* (уже в XVII в.). Преодолеть сопротивление среды или неблагоприятное мнение помогает это *небось*: «Я, небось, не крокодил какой...»

В середине XVII в. знаменитый борец с «новоявленной никоновой ересью» протопоп Аввакум употреблял эти слова, причем различал их по смыслу.

Авось бы у него используется как *если бы*: а вот если бы та скончалась — как же дети? — «авось бы ты умерла: ведь бы им жить же без тебя!» А вдруг... а случись что... И теперь еще в русских говорах слово *авоська* употребляется в близком тому значении как «ну-ко», *авось-то* — ‘может быть’, ‘вероятно’, но всегда о том, что уже случилось, а не случится в будущем. Так *авосейко* значит «в прошедшие времена», о которых уже позабыли, да случайность самой беды еще сохраняется в памяти.

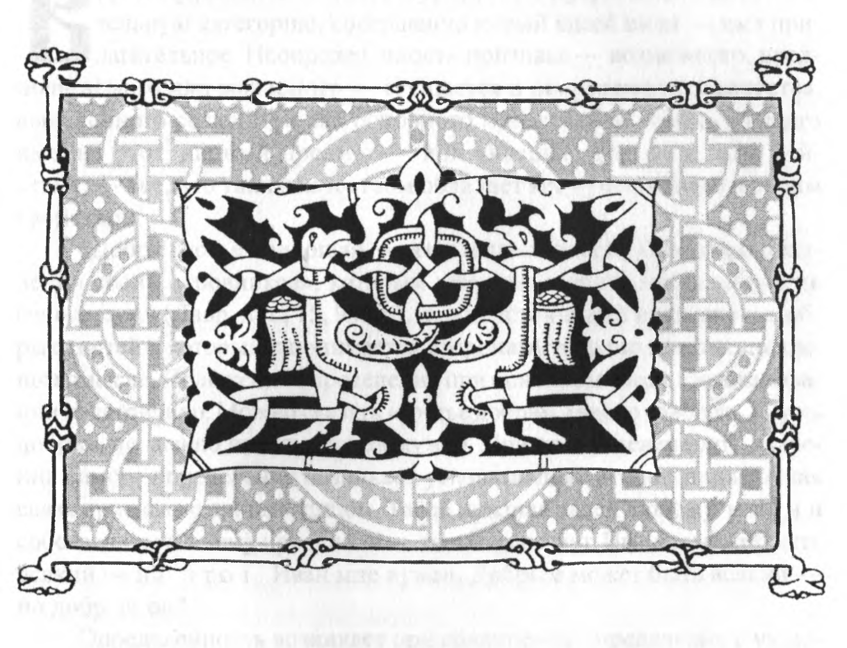
Небось у Аввакума употреблена как «частица подбадривания» в случае неуверенности и сомнения. О своих сторонниках в вере протопоп говорит: они «не молчатъ, небось, стреляютъ их (никониан) праведными словесы своими метко». Да и что с нее, с той сарацынской веры? «Дерзай, плюнь на нея, небось!» Соратнику по борьбе за чистоту веры, Епифанию, за хулы на Никона отрезали язык, и шутит он, говоря Аввакуму: проверь, протопоп, нет языка, «щупай, протопопъ, забей руку в горло-то, *небос*: не откушу!».

Вот в чем отличие исходных смыслов в наших словесных образах. *Авось* выражает точное знание: легко не будет; *небось* — осторожное предположение: мало не покажется; но следом за ними идет уже вполне определенное *да как-нибудь*! — обойдется.

Зри: легко не будет — *виждь*: мало не покажется, но — *смотри*: обойдется.

Будет плохо — да ты не бойся — все обойдется. Только в совокупности формул понятен русский характер. Вырвешь что-то — и уже вранье. Таковы ответы русского безрассудства на мещански осторожные призывы *не лезь!.. не высовывайся!.. не суйся!..*

ГЛАВА ВОСЬМАЯ



УТВЕРЖДЕНИЕ КАЧЕСТВ

Мы познаем только признаки.
Александр Потебня

ПРИЗНАКИ КАЧЕСТВ

В древнерусском языке структурируется, оформляясь в самостоятельную категорию, совершенно новый класс имен — имя прилагательное. Неопределенность признака — возможного, предполагаемого или желаемого — сгущается в непреложность качества, выделенного сознанием как основного и неотменно определяющего именно этот, данный предмет — или явление, или лицо, или действие, — все, что таким качеством обладает как существенным своим свойством.

«Добри гостье придоша», — язвительно говорит Ольга при появлении своих «кровников», которым уже приготовила месть за смерть своего мужа (Лавр. лет., 15, 945 г.). Это неустойчивый признак «недобрых гостей», который и понимается сторонами в прямо противоположном смысле. Положение определения при основном слове в высказывании неустойчиво. Можно сказать «гостье добри», можно говорить «мужь добръ», но можно иначе: «добръ мужь». При неопределенности значения самого определения возникает ускользающая от внимания точная связь признака с данным лицом. Такой признак равен любому и м е н и собственному: к чему прилепили — то и определяет. Иваном может быть всякий — но э т о т Иван мне нужен. Добрым может быть всякий — но добр ли он?

Определенность возникает при соединении определения с указательным местоимением, которое выполняет роль определенного артикля. *Добри-и людие*, *добри-и мужи*… — это уже точно установленное качество данных лиц, которое превращает все сочетание в своего рода понятие, конкретное и… понятное. «Добрые люди» средневековых источников — это термин, выражающий устойчивое качество состоятельных горожан.

Полное (местоименное) прилагательное становится и м е н е м прилагательным, оно выделяет постоянный или типичный признак, то есть фиксирует качество. Фольклорные тексты сохранили древнейшие обобщения такого рода: *белый свет*, *горе горькое*, *красная девица*,

добрый молодец и мн. др. Признак этически нейтрален и может быть развернут в любую сторону: *добри гостье* можно понимать по-разному. Качество, выделенное сознанием и представленное в виде прилагательного, обладает этическим свойством оценки. С помощью постепенно накапливавшихся рядов прилагательных формировалась ценностная модель восприятия мира.

БЫСТРЫЙ, СКОРЫЙ, БОРЗЫЙ

Быстрота и стремительность ассоциировались с быстрой реченькой, скорой ящеркой, борзым комонем (конем). Растеклись по лику земли сотни славянских Быстриц, а понятие о «быстрине» реки сохранилось до сих пор. Точно так же борзые по-прежнему гоняют зайцев на охоте, а борзый конь известен нам из детских сказок. *Быстрый* — ‘ясный, проницательный, бодрый’, в древнейших индоевропейских языках этот глагольный корень значил ‘бросаться вперед; бурно рваться’. Быстрота связана с подвижностью и может быть только у ж и в о г о. Вот почему народная песня так любит «быстру реченьку» — она несет к милому, живому-не убитому. «Быстрина у реки» — очень древнее значение, в древнерусском встречается часто, даже в поэтических текстах: «Слезам же текущимъ отъ очию его, речьнымъ быстринамъ подобящеся» (Батый, 113); «и абие (тотчас) взя его быстрина и пловяаше посредѣ» (Жит. Вас. Нов., 399). Этимологи предполагают такое развитие смысла: ‘бодрый, энергичный’ ⇨ ‘живой’ ⇨ ‘скорый’ ⇨ ‘ясный, прозрачный, проницательный’.

Борзый под стать «быстрому» и значит то же самое, но с неизбежно самостоятельным оттенком; в литовском *burzdùs* значит ‘подвижный, живой’, а сербское слово *брздица* — ‘горный поток’.

Движение и есть жизнь, но жизнь как ее понимали в древности: как перемещение в пространстве.

Скоро ‘почти, как только’ передает значение стремительного изменения; на это указывают и древнейшие этимологические связи с родственными языками: ‘быстро прыгать, спешить’ и т. д. Корень тот же, что и в слове *ящерица*; два близких по звучанию корня со временем изменили свое произношение, однако воспоминание о стремительности ящерки сохранилось; ее перемещение почти невозможно уследить глазом.

Все три слова в древнерусских текстах распределены следующим образом.

Быстро употреблялось только в значении ‘быстро’. Быстрой может быть речка — с быстрой и потому чистой водой. Стремительный поток может быть быстрее птицы (Жит. Вас. Нов., 399). В своих странствиях игумен Даниил видит: «Течеть же Иорданъ быстро и чистъ водою» (Игум. Даниил, 45). В «Слове о полку Игореве» слово встречается один раз: «брезѣ быстрой Каялы (реки)»; никакого *скорого* в этом памятнике нет.

Быстрым может быть ум. «Быстрии умомъ уже уразумѣша», — говорит проповедник XII в. Сочетание слов явно заимствовано из переводов с греческого; в старославянских памятниках *быстрость* — это ‘сметливость, остроумие’, а *быстрота* — ‘бодрость’. Живой и бодрый всегда быстр. Все видовые признаки общего рода складываются в качество.

В переводных «Хрониках» часто используют слова от этого корня, утверждая, например, что *быстрь* — это порыв, натиск. В целом же древнерусские книжники не очень уважают корень *быстр-*, для них он все еще связан конкретно с обозначением речных стремнин. Понимают они и метафорическое сравнение ума с рекою, быстрою, а следовательно, и чистою — надо понимать, в помыслах. Зато другое слово, которого в старославянских памятниках как раз и нет, у наших предков в чести: *бързъ*. Борзый — быстрый, бодрый, изнутри сила так и прет. Борзые кони, молнии, корабли (в текстах о Борисе и Глебе уподоблены борзым коням). В «Слове о полку Игореве» шесть раз употребляется слово *комонь* и всегда как выразительный образ боевого коня («престижного коня» (Топоров, 1980, с. 192–198)), четыре раза с эпитетом *борзый*. Слово *комонь* архаичное, обозначало ржущего коня, который рвется в бой. Признак «борзого» в этом сочетании становится типичным, превращаясь в устойчивое качество боевого коня (*борзый конь*). Оттенок смысла, связанный с обозначением некоторой неконтролируемой торопливости, присутствует в употреблениях этого слова. «Твори достойное правило с любовью, тихо не бързяся» (Поуч., 108), а в переводе «Пчелы» тяжелобольному не советуют особенно надеяться на быстрое излечение (οὐ φαῦλόν εἰσιν ‘не просто, не легко’) — «чаяти есть борзо излѣченья» (Пчела, 8).

Что же касается *скорого*, это слово преобладает в древнерусских текстах, оно значит ‘быстрый, внезапный, не медлящий’, а *скоро* — ‘вскоре, тотчас, немедля; легко, крепко’. Скорая смерть, скорые молнии, скорое утешение, скорый врач, скорый на помощь…

Скоро всё чаще употребляется во времен́ном значении (‘тотчас, сразу’), тогда как *быстро* по-прежнему сохраняет пространственное значение. В житиях и в воинских повестях *скоро* всегда значит ‘быстро’:

«Скоро въстани и поиде» (Жит. Авр. Смол., 3); «хощеши соблюсти землю свою, то скоро приди ко мне» (Жит. Ал. Невск., 7). Впрочем, наречие *скоро* многозначно. В «Печерском патерике» «больной же скоро въставъ» — быстро и тотчас, да еще с дополнительными оттенками смысла, нечто вроде ‘легко’, ‘кротко’ — как угодно. *Быстро* же — только ‘быстро’.

Очень важное различие; оно обеспечило сохранность обоих слов.

В оригинальных древнерусских текстах, например в «Сказании о Мамаевом побоище», основными словами по традиции являются *скоро, скорый*: «послав скорые гонцы», «велел скоро готовится», «повелѣ скоро быти», «скоро възвратися» и пр., и трижды слово *борзъ*, всегда в какой-то связи с боевым конем. Художественный текст символичен, он нуждается только в словах, способных выразить определенный подтекст описания. Поэтому ничего «быстрого» в «Сказании» нет, а во всех воинских повестях воины «в б о р з ѣ едуть на коних» — на чем же еще? *Борзо*, как слово местное, постепенно охватывает все случаи употребления, всегда выражая высшую степень быстроты и скорости; время и пространство через акт движения здесь совмещены в общем представлении.

Есть между этими двумя словами еще одно различие. Со временем наречие *скоро* получило значение будущего времени («скоро будет»), а *быстро* — настоящего («быстро есть»). Наречие *борзо* в такое противопоставление не вошло, выражая общее качество, данное вне времени. Это указывает на книжное происхождение данного распределения во времени — сейчас и потом, ведь наречие *борзо* — народное слово, и в фольклорных текстах оно всегда соотносится с прошлыми действиями. Само же противопоставление «во временах» очень важно, оно отражает разнообразные поиски средств выражения времени и пространства в их разъединенности, желание обозначить время и пространство в отвлечении от движения времени и от размещения в пространстве. Пользовались любой возможностью сделать это, но избранный путь вел в тупик.

Слово *скорый* многозначно. В древнейших переводах оно могло передавать значение ‘тщательный, точный’: «скоропытьны судья» — тщательный в своей работе; «пища скоросучащаяся» — удобоваримая (εὔπεπτον) и т. д. В других переводных текстах синонимами к слову *скоро* выступают *напрасно*, *просто*, *тепло* и *тъщьно* — слишком разные по смыслу, чтобы оставить их без внимания.

Семантическое сближение этих слов всегда случайно, они встречаются редко, преимущественно в переводных текстах.

В Новгородской летописи под 1092 г.: «Да аще кто изъ истьбы вылезеть, напрасно убьенъ бываше», — здесь говорится о неожиданной, внезапной смерти. О смерти скорой. В переводной «Хронике Георгия Амартола» греческое слово αὐρόως 'сразу', переведенное славянским *скоро*, помечается глоссой *напрасно*; греческое слово θερμοτέροι 'теплота' переводится с глоссой «теплѣише, рекше (т. е.) скорѣише» (с. 326 и 209). Выражение το θερμόν τῆς πιστέως в «Златоусте» переведено либо как «скорую вѣру», либо буквально как «теплую вѣру». В некоторых переводах книг Бытия первоначальный вариант Кирилла и Мефодия — *попрость* — заменено на более понятное наречие *скоро* (Михайлов, 1912, с. 301). Древнерусские *простый*, *напрость* значат 'легко, без труда', а такое значение присутствует и у слова *скоро*. «Теплъ на любовь Божию», — говорит Нестор о Феодосии Печерском — скор на веру.

Значения всех этих слов текстуально пересекаются, но от случая к случаю, неуверенно, пробными сопоставлениями на основе ассоциаций по смежности. Возникают и развиваются вторичные, переносные значения слова, косвенно указывая на семантическую безграничность слова *скоро*, *скорый*. Главное в этом слове — представление о стремительности, легкости, внезапности, а также о качестве, связанном со стихийной жизненной силой.

Последнее подтверждается смыслом другого древнего слова, текстуально совпадавшего со словом *скоро*, — *ядро*, *ядрый* 'сильный; скорый'. Ядрило — корабельный парус, который гонит судно под тугим напором ветра. Кирилл использовал это слово в ранних своих переводах, и только позже его стали заменять словом *скоро*, *скорый*. Русское *ядреть* — 'приобретать силу', этимологи связывают этот корень с именем древнего бога Индры; греческое ἁδρός 'полный, зрелый, сильный'. Ядреный. В старославянских текстах возникало смешение этих слов, оно распространялось и на производные: *ядрописецъ* и *скорописецъ*, в древнерусском им соответствовало слово *борзописецъ*. В старославянском *уядрити* — то же, что и *ускорити*, в древнерусском это *уборзити*; в качестве единственного сохранилось *ускорити* — как слово, понятное восточным славянам и, кроме того, отражающее временну́ю перспективу движения.

Необходимость в расчленении временных и пространственных признаков постоянно ощущается. «Премудрый Менандр» заметил, что «оженивыйся борзо — скоро раскаеться послѣ» (Менандр, 7): быстро женившийся скоро раскается. Здесь налицо все признаки древнерусского перевода, включая и расположение наречий. У южных славян тот

же афоризм читается иначе: «оженитися тщаися — раскается послѣжде» (γαμεῖν ὁ μέλλων ἐις μετάνοιαν ἔρχεται — собравшийся жениться получит сожаление). В древнерусской версии соотношение *борзо — скоро* дано как ожидаемый результат, как прошлое и как будущее. Самое интересное, что в греческом оригинале никакого указания на быстроту или скорость нет. Это — добавление славянского переводчика, его понимание печального сего дела.

В самом древнем записанном восточнославянском сказании: о Варяге и сыне его Иоанне (которого в начале княжения Владимира хотели принести в жертву Перуну) — Варяг пренебрежительно отзывается о языческих богах: «Не суть то бози, но древо исткано бездушьно и п о м а л ѣ съгнѣеть!» Еще одно указание на «скорое» изменение; в других текстах того же времени этому выражению соответствует сочетание *въборзѣ*, *на борзѣ* — более точное и притом свое, восточнославянское. Вот только значит оно не 'вскоре', а 'тотчас, сейчас же'. До XIII в. русич не помышляет о том, что будет «вскоре», его интересует то, что может случиться сейчас же или, на худой конец, *по малѣ* (времени). Это связано, скорее всего, с неразработанностью идеи отвлеченно будущего времени, и потому живость быстроты на будущее не распространялась.

В «Сказании о Соломоне и Китоврасе» описывается умывание: «Отроци же нача умыватися твердо и борзо, а девици сладко и мяхко». «Борзость» противопоставлена «сладкости» движений, уже начисто лишенных порывистых движений «конского» происхождения.

Мастер художественной речи XII в. Кирилл Туровский, описывая праздничное шествие больших масс народа, дал сложный образ быстрого перемещения. Вот какую градацию движений он описывает:

старцы б ы с т р о шествоваху...
отроци с к о р о течаху...
младенци яко крилати окрестъ п а р я щ е...

Старцы чинно шествуют, их скорость — быстрота речного потока. Юноши т е к у т скоро — это уже стремительность порыва. Что же касается детей, то они буквально летят как на крыльях, что, конечно же, и есть предельно возможная скорость передвижения. *Борзо* в этот текст не могло попасть, как слово простонародное и грубое, но если бы такое стало возможным, наречие *борзо* было бы отнесено именно к «младенцем». Такова иерархия скоростей в Древней Руси. *Быстро — скоро — борзо*.

Парадоксально это внутреннее противоречие между смыслом словесного корня (который беспредельно синкретичен, и на современный язык, по существу, может быть переведен множеством близкозначных слов) и его привязанностью к одному предметному значению — свое-

му собственному, из которого он и вырастает как типичный признак качества. Вряд ли случайна подобная несводимость смыслов в «семантический фокус»; что-то за этим скрывается.

Но что? Тут можно сделать лишь предварительное предположение. Оно основано на фактах, но сами факты расплывчаты, их можно толковать по-разному. Предположение таково.

Смысловая привязанность каждого из трех прилагательных к определенному существительному есть результат общей связанности слов в речевой формуле. *Прилагательное определяет существительное* типичным признаком различения, род делает видом.

А синкретически нерасчлененная «многозначность» каждого из определений установлена связью признаков с конкретным предметом. Предметное значение в самом имени существительном представлено как типичное качество «вещи». *Быстр* потому, что еще «жив», и следовательно, «бодр», а уж бодрый всегда «скор», не говоря уж о том, что он проницательно «ясен». Метонимическое скольжение признаков определяется реальностью «вещи», с которой снято обобщенное качество. С быстрой речки, со стремительной ящерки, с ретивого боевого коня. Совокупность признаков в с л о в е отраженно являет в е щ ь в ее качествах, а там уже все просто: что в данной речи из признаков качества станет важнее всего, то и выделим. Общее качество осознается по признакам. «Вещность» слова включает его в «вечность».

НАПРАСНЫЙ И ТОЩИЙ

Оба эти слова также передают стремительность движения или неожиданность появления.

Напрасный не только 'неожиданный, внезапный', это слово одновременно значит 'суровый; вспыльчивый', т. е. передает все возможные со-значения общего качества действия — неожиданности и стремительности, множественность оттенков личного отношения к идее быстроты и скорости.

В этом источник семантической близости к определению *скорый*: вспыльчивый, прежде замкнутый на суровой своей таинственности, внезапно переходит к неожиданным действиям... никакой логики, никакой зависимости от обстоятельств. Вспыльчив — и этим все объясняется.

«Не буди гнѣвливъ — ни напраснивъ буди» — поучает своих прихожан первый новгородский епископ Лука. Гнев вызывает напраслину.

Поскольку корень этого слова тот же, что и в глаголе *просити*, можно отыскать смысловые нити, ведущие и к такому значению: напраслина, клевета, неожиданный оговор.

Таково значение этого прилагательного в древнерусском языке, и таково понимание внезапности. Это — отсутствие всякой связи с предыдущим во времени и с окружающим в пространстве; своего рода помутнение разума, источник которого известен: гнев.

С конца XII в. жизненный опыт славян обогащает слово еще одним значением, которое логически вытекает из основного: 'суровый, жестокий'. Такое значение было реально в жестокие века Ига, а после XIV в. оно уступило место более мягким значениям, типа 'пустой; ненужный'. Это значение — 'бесполезный, пустой' — и дошло до нас с XVI в. Другие времена — поэтому признаки общего качества для вызывания представлений о «напрасном» избраны совершенно иные, чем прежде.

«Напрасная смерть» поразила князя — неожиданная для всех. В конце XII в. стало возможным сказать иначе: «приключися наглая смерть» (Нифонт, 1219 г.). Образное выражение, не больше? Мы и сегодня, сожалея о смерти кого-то, можем сказать: «наглая смерть вырвала...». *Наглый* здесь также — неожиданный и стремительный, а потому и *напрасный*. С конца XIII в. появляется и современное выражение «внезапная смерть». Это — суровые времена, в которые неожиданность смерти воспринималась и наглой и напрасной, т. е. не только быстрой и неожиданной, но еще и страшной, и безнадежной. Все перечисленные созначения содержатся в словах *наглый* и *напрасный*, но многих из них нет в слове *внезапный*.

По исконному смыслу корня *наглый* — 'проворный, быстрый' (Варбот, 1965); таково выражение решительного действия как результата страстного желания «здорового, сильного тела». В «Азбуковнике» XVII в. «*наглость* — напрасньство еже внезапу възгорѣтися на ярость и огорчати гнѣвомъ» — «лютое возьярение», и ярость и лютость сразу.

Вънѣзаапу, *внезапный* — слова из церковнославянского языка — обычны в переводных текстах. Общим корнем их является **ăр* 'полагать, желать', т. е. все-таки как-то учитывать возможность предстоящих действий. *Запъ* в древних переводах значит 'мнение', *заяпъ* — 'сомнение'. Человек без «заяпа» — без пытливости, «быти без заяпа» — попасть впросак. Но что касается *вънѣ-за-ап-у*, здесь все иначе: это значит не иметь никаких сомнений относительно дела. Все попутные созначения слов *наглый* и *напрасный* в выражении «внезапная смерть» устранены, осталось только утверждение в не-

ожиданности самого события. Это не просто «скорее», не совсем «напрасно», не только «быстрее», но обязательно и всегда одно и то же: «внезапнее».

Древняя Русь внезапность события не ощущала в отрыве от самого явления или действия, с которым оно было связано; теперь же это качество выделилось (словесно) на правах обобщенно самостоятельного. А в таком случае во всех остальных словах, когда-то имевших отношение к выражению внезапности, такое значение исчезает, и происходило это до XIV в.

Вот еще одно слово данного ряда — *тъщьный*. Значения его — ‘скорый’, даже ‘поспешный’, почти что ‘усердный’. Отсюда и *тъщатися* ‘спешить’, но также и *тъщета* ‘суета’. Избыток усердия всегда суета. Древнерусская «тщательность», оказывается, к нашей тщательности отношения не имеет — тогда это была всего лишь поспешность. Только окончательно утратив семантические связи с исходным корнем *тъщ-*, тщательный стал признаком положительным. *Тъщь* — это ‘пустой’, внутри ‘полый’ и потому совершенно ‘невзрачный’.

Понятно, что *тъщьный* является «быстрым» по причине внутренней пустоты и легкости: «таковый влазить въ церковь и тъщими словесы молится» — ничтожными и пустыми, и быстрыми. Такая «скорость» осуждается, как скорость ее понимают только в сочетании с другими словами. Если переводы Феодосия Печерского осуждают «разума тщивую мысль» (Жит. Андрея, 177) или молитву «тъщими словесы», в такое осуждение входят не быстрота разума и не пустота мысли, а ее ничтожность. Тем не менее в наречной форме этот корень сохраняется в своем новом значении. В древнерусском переводе книги «Есфирь» (здесь много оригинальных выражений) описывается появление посланцев: «иже ѣздяху на коних борзых», они «внидоша б о р з о въ н а т ъ щ ь по рѣчи царевѣ» (VIII, стих 14). Вот стремительность придворных! Вошли (ворвались) быстро, тотчас, но при этом вовсе не неожиданно, поскольку вошли они по зову царя. *Натъщь* то же, что и *борзо*, но если *борз* стремительный в порыве, *тъщь* — просто легкий в действии. На это указывает расхождение в списках «Пандектов Никона»: в русском «тоще створи» — в болгарском «легко сотвори»; и еще: «муж жену не тощи въспрѣщаеть» (Пандекты, 239) — на что болгарский редактор советует «съ слабостию стягнути» прутом. Вообще *борз* — огненный (конь-огонь), тогда как *тъщь* обделен красками и яркостью переживаний. Слово того же корня, что и *тъска*.

Осталось сказать о последнем слове данного семантического ряда. Представление о скорости содержалось и в слове *ясный*. «Как слово *ясный* совмещает в себе понятия света и скорости, так сербское *бистар* (быстрый) означает 'светлый'», — писал А. Н. Афанасьев. В слове *ясный* «первоначально соединялось понятие о стремительной скорости света... Народные русские песни до сих пор величают сокола свет-ясён сокол, т. е. птица, быстрая, как свет, как молния» (Афанасьев, 1, с. 489). Выражение *на яснѣ* известно древнерусским текстам; это соответствие греческому ἀίθριος 'находясь на открытом воздухе'. Кирилл Туровский призывает «да слышатъ ясно вси» — имея в виду четкость произнесения. *Ясный сокол* в русских фольклорных текстах — то же, что известные нам уже *скора ящерка* или *борзый конь*. Один из признаков «вещи» выделился как общее качество, от вещи отчужденное.

Теперь мы можем соединить все имена прилагательные, выражавшие в древнерусском языке идею быстроты и скорости. Каждое из них использовалось с определенным оттенком смысла, а само по себе слово выступало как бы символическим знаком замещения родового (содержание понятия) конкретно-видовым (его объем).

борзо — это быстро, но в ярости, яростно;
быстро — это быстро с бодростью;
нагло — это быстро и проворно;
напрасно — быстро, но с долей неожиданности;
просто — это тоже быстро, но открыто и без затей;
скоро — не просто быстро, но еще и немедленно;
тепло — быстро, но с сердечным расположением (горячо);
тъщьно — быстро с легкостью и усердием;
ядро — быстро, но с напряжением сил;
ясно — так быстро, что глазом не уследить: всё в блеске.

Родовой смысл предполагается скрытым за конкретными (видовыми) значениями каждого из этих слов, но в каждой отдельной формуле текста одновременно присутствовали оба значения: и род, и вид — типичная особенность метонимического типа мышления в эпоху господства символов.

Их следовало развести на отдельные формы-словесные знаки. Обобщить родовые признаки, отчуждая их от конкретности словесного значения и от данности словесной формулы.

Так постепенно происходило обобщение представлений о быстроте и скорости. Отметим еще одну подробность: слово *быстрота* использует русский разговорный суффикс, а слово *скорость* — соотноси-

мый с ним славянский. «Быстрота» для русского все еще в большой цене. «Скорость» — чужое достояние. Русский не спешит в суете земной: запрягает долго — но едет б ы с т р о.

ПРОСТОЙ И ДОБРЫЙ

Г*ерой*, *самоотверженно*... Подобных слов не было в древнерусском языке, уже само их звучание показывает, что эти слова составлены искусственно по образцу других или заимствованы, причем довольно поздно.

Героическая эпоха, насыщенная самоотверженными подвигами, не имела соответствующих обозначений. Не имела, потому что ничего героического не видели в своей деятельности ни воины, ни ремесленники, ни крестьяне. Слова, отчасти близкие по значению к столь возвышенным современным, такие как *богатырь*, уже были известны на Руси, но почти не употреблялись. Не надуманное, а действительное соборное сознание и мысли не допускает, что богатырствует разбойник князь или его надсмотрщик тиун, или вороватый боярин. В русском сознании богатырь тот, кто жизни не жалеет за народ, кто бескорыстен и честен, кто справедлив.

И высшей формой признания на Руси было: *добрый человек*.

Мы уже заметили по другим характеристикам, что *добро* представало как материальное воплощение блага, которое оставалось слишком возвышенным обозначением всего хорошего. В русском произношении именно *бóлого* выражало идею хорошего, самого лучшего, отличного. В «Слове о полку Игореве» *не бологомъ* — не к добру, а книжная форма *благо* не употребляется.

Долго так оставаться не могло, потому что слово *Благо* связано с обозначением Божественных сил и энергий, к простому человеку его отнести трудно. *Благой* в русских говорах и теперь означает ‘дурной, плохой’, ‘злой, сварливый’, даже просто ‘сумасшедший’ (СРНГ, 2, с. 306–308).

Но и противоположное Благу Зло не слишком конкретно. Не всякое зло плохо, не все плохое — зло. Сопоставления, приведенные в «Толковом словаре» В. И. Даля, показывают близкое родство сразу многих слов, соотносимых с представлением о плохом. Зло — *худое*, *лихое*, *плохое*, *противное*, *лютое*, *тяжкое*, *жестокое*.

Добродушие русского человека простирается настолько далеко, что «злого человека» он напрямую видит лишь в том, кто истребляет близких своих. Вот только один пример. Далеко на краю земли, уже за Индией, «есть иная страна, в нейже суть люди, иже состарѣются отцы и матери их, и онъ убивают ихъ и, сваривъ, снедают, сотворяюще праздникъ. И аще кому в нихъ не случится ясти, и оне того зовут злым человеком» (Луцидарий, 48). Злой человек в изнаночном царстве — тот, кто не поедает своих родителей. Он «зол» (с точки зрения аборигенов), потому что не следует установленным обычаям поедать престарелых родителей. Зло не в факте поедания, а в приверженности нравам. Так нравственные и социальные критерии определения доброго и злого меняются местами, запутывая понимание дел.

Социальная иерархия отношений в феодальном обществе постепенно усложняла соотношение характеристик, словарь обогащался все новыми формулами противопоставлений, которые подстраивались под традиционную оппозицию *добрый человек — простой человек*. «Добрый человек» стал «состоятельным человеком», у которого много «добра». Изменилось и представление о простом.

Простой — целомудренно чистый и потому доверчиво открытый; он свободен в проявлении своих чувств. «Просто рещи» — сказать прямо, без утайки (Игум. Даниил, 96), «просто стоять» — стоять прямо (Амартол, 207). Семантический синкретизм корня усложняет определение смысла, особенно в устойчивых формулах речи, которые проходят через столетия без видимых изменений. К таким выражениям относятся, например, «съпроста рещи» или «простъ человѣкъ».

Первое из них переводит конкретные греческие выражения и уже поэтому не является ни калькой, ни заимствованием. В «Изборнике» 1073 г. к славянскому сочетанию ближе всего греческое ἁπλῶς δὲ φάναι ‘просто (прямо, без прикрас) сказать’, что позже видоизменилось в разговорную формулу «просто молыть» (у Аввакума), т. е. «проще говоря»; реже встречаются σχεδόν εἶναι ‘находиться близко’, ‘пожалуй’, и ἅπαξ ἁπλῶς ‘ тотчас, разом’ — в первом случае пространственное, в остальных — временно́е сближение двух высказываний. Действительно, *просто* — значит открыто, там, где пустота. «И просто рещи, подобно есть тому» — σιαφέπει γὰρ οὐσέν (‘а именно’ в Пчеле, 63), συνελόντι φάναι ‘вместе с тем сказать’ (Ефр. Кормч., 141). Многие из греческих выражений имеют значение ‘вообще’, которое, видимо, и было основным для данного сочетания; в оригинальных текстах «и овощь, и медь, — и спроста рещи, — вся, еже на потребу болящимъ (Чтен. Борис, Глеб, 5); «…таже греческый, и спроста рещи, — всѣми языкы» (Печ. патерик, 128; также

126 и др.); «и разноси хоромы, и товаръ, и клѣти, и жито из гуменъ, и спросто рещи — яко рать взяла» (Ипат. лет., 314); также и в форме «просто рещи» (Александрия, 28). Значение ‘вообще’ — в целом — очень близко к значению греч. γάρ οὐσέν, обозначающего пустоту, которая скрывает в себе все, обобщая перечисленный ряд событий, лиц или предметов собирательным словом. Появляется привкус безнадежности, поскольку именно открытая пустота всего и есть законченная целость. «Изборник» 1073 г. утверждает: если уж грешен, то молись не молись, а «молитва ти будеть акы гнусьна, и съпроста (ὅλως) не възидеть на небо» (Изб-73, 73). Здесь греческое наречие выступает в значении ‘всецело, в целом’, или ‘вообще’, или ‘прямо, прямиком’.

Распространенным является и сочетание «простъ человѣкъ» (Иларион, Жит. Вас. Нов., вообще жития и летопись), «простъ людинъ» или «простый люжанинъ» (мирянин) (Ефр. Кормч., 74), также «простые люди» (Заповедь, 129, 131; Ипат. лет., 42), «простая чадь», «простыя матери» (Флавий, 211, 220) и др., — словом, «простые сердца» (Жит. Вас. Нов., 362), «проста душа» (Печ. патерик, 171) — простецы. Слово *простець* очень распространено в переводных текстах, оно обычно чередуется со словом *мирянинъ* (Пандекты, 338, 366об. и др.), ср. «отъ всѣхъ простыимъ мужемъ сихъ подавати» (Ефр. Кормч., 177) — при греч. κοσμικοῖς ἀνδράσι ‘мирским мужам’. Все это низкого звания люди, в греческих оригиналах слово *простъ* соответствует слову λαϊκὸς. «Инии же молвяху, яко простии людии суть пущей половець» (Сказание, 506). «Простое сердце» в тексте «Пандектов Никона» соответствует (в болгарской редакции) слову *наго* — это «обнаженное» раскрытое сердце, которое соответствует также состоянию, когда «разумъ простъ» (Пандекты, 335) — в болгарской версии «худой»; «брашно просто» (Пчела, 142) — это λιτῶς ‘скромное; обычное’.

Всюду присутствует общая идея при различии выраженных образов: худой (прохудившийся), обнаженный, открытый, пустой (порожний — κενός в Пчеле, 166), а потому и легкий (легчайший — ῥᾶστος в Пчеле, 113), — вообще говоря, всего лишенный (κολνός в Изборнике 1073 г., 59), даже случайный (τυχούσης — там же, 167).

Тем не менее, «простота» для христианского автора — положительное качество человека, она противопоставляется хитрости и коварству, «простъ человекъ» преисполнен благих качеств, он «сладокъ, и щедръ, благодаренъ и кротокъ и простъ» (Жит. Вас. Нов., 18–19), его знают как «цѣломудрена разумомъ и проста нравомъ» (там же, 412). Простота в «Пчеле» — ἁπλότης) ‘прямота, прямодушие, честность’, и только «в простости ходи пред Богомъ» человек, а не «в разуме» (Пандекты, 336).

Когда грешник обращается к Богу простить грехи («Господи, опрости житъ нашь!» — Пов. Макар., 62), он умоляет освободить его от грехов, «въ мнозѣхъ грѣсѣхъ простыню получивъ». Кто *простъ* — тот свободен. «Хлѣбъ простъ» равно греч. εὐτελής ‘дешевый; простой’. В кирилло-мефодиевском переводе «Апостола» в тексте «егда бо раби бѣсте грѣху — с в о б о д ь бѣсте от правьды» древнерусский редактор выделенное слово заменяет на *прости*. Простой свободен в своей открытости. В мефодиевском переводе Пятикнижия слово *прост* (simplex) соответствует славянскому *нелукавъ* (ἄπλαστος) ‘открытый’) (Михайлов, 1912, с. 130). В описании монастырской службы, в пении «тропарево — прости стоять попове» — «стоять прости, дондеже (до тех пор, пока) коньчаеться от пѣвьця» (Устав Л., 232–233). Простоволосы, «открыты». Так в древнерусском переводе XI в.

Просто — ‘открыто, свободно’, но не только. В средневековом словаре «*просто* — обидно» (Ковтун, 1963, с. 436). Если в древнерусском переводе греческого слова προχείρως (‘легкомысленно, необдуманно’, т. е. опять-таки слишком откровенно) употребляется слово *просто*, то в болгарской редакции обязательно другое — *пространно* (открыто) (Пчела, 90). «Простота» человека — отсутствие всякого мудрования, «прозвану быти невѣжею простости ради» (Пандекты, 292). Все, что случается *спроста*, происходит παντελῶς) ‘полностью, до конца’ (Шестоднев, 153об., 185); именно это наречие, и в том же смысле, мы находим в домонгольской Руси у Феодосия Печерского, у Кирика Новгородца и других; традиционно долго (Жит. Стеф., 52).

В средневековом словаре *сьпроста* соотносится с наречием *отнудь* ‘совершенно, совсем’ (Ковтун, 1963, с. 246).

Русский мыслитель также задумывается над смысловой энергетикой этого слова. «Слово “простой” имеет в нашем языке такое множество значений, что употреблять его надо весьма осторожно, если хочешь быть ясным. *Простой* значит: 1 — глупый; 2 — щедрый; 3 — откровенный; 4 — доверчивый; 5 — необразованный; 6 — прямой; 7 — наивный; 8 — грубый; 9 — негордый; 10 — хоть и умный, да нехитрый. Изволь понять это словечко в точности! За это я его не люблю» (Из письма К. Н. Леонтьева от 24 января 1891 г.). Приведя это замечание, П. А. Флоренский задается вопросом: «Ввиду этой многозначительности слова „простота“ полезно конкретными чертами пояснить его в его значении высшем, подвижническом. — Итак, кому присуща простота?» (Флоренский, 1990, с. 761). Для богослова «простота — источник и корень чистоты», традиционное понимание качества, которое в древнерусских источниках могло передаваться самыми разными словами, образованными от

корня «прост»; например, словом *про́стьі́ня* — и прощение, и снисхождение бесхитростному неразумному — о с в о б о ж д е н и е от любой тягости (прежде всего — душевной). «Дадите мне простыню!..» (Жит. Стеф., 52) — освободите меня, р а з р е ш и т е! Все «значения» прилагательного, выделенные Леонтьевым и рассмотренные Флоренским (они не совпадают со значениями этого слова у Даля), соединяются в общую семантическую точку, смысл которой — в открытости и откровенности. Все оценочные характеристики, осуждающие или поощряющие «простоту», суть вторичные значения слова, полученные в результате социальной оценки выделенного сознанием человеческого качества.

«Простой человек» не так и прост. Это естественный в своих чувствах человек, а не просто «лишенный чего-либо», как полагают некоторые этимологи, связывая значение корня со словом *праздный*, т. е. пустой, порожний. Не пустой — а открытый.

Проясняется линия, по которой развивался исходный смысл корня. Для народного сознания он всегда положителен. Открытость для него — добродетель; его противники видят в этом его слабость («слишком прост»). Социальная характеристика, которая дана в первой книге нашего исследования, ограничивала этимологическую содержательность определения. А в таком случае важно, с какой точки зрения оценивать конкретное проявление человеческого характера: от природы, снизу, — или с вершин власти, сверху. Простой человек — всегда д о б р ы й.

ПЛОХОЙ И ХОРОШИЙ

Социальные характеристики «нарочитых», «худых» и прочих мы уже рассмотрели в первой книге. Но социальные признаки оцениваются этически.

Слово *худой* по древнему смыслу — 'размолотый до ничтожно мелкого состояния', потому первоначальный, образный, его смысл 'мелкий, ничтожный', а отсюда уже и оценочное 'плохой, дурной', даже 'злой'.

Худой как социально низкий, подлый сопровождается определением 'плохой, дурной'. Социальное и этическое совпадают, но не в домонгольской Руси; тогда *худой* значило 'слабый'. «Худъ есмь» — болен (Кирик, 25), и *худость* — слабость, даже *худоумие* обозначает не «плохой» ум, а слабый, малый; также и *худосильный* — не плохой,

а малосильный. «Не позазрите худоумию моему» — заключительная формула книжного «списателя», который сам-то прекрасно понимал, что он вовсе не дурак. *Худъ* — мало, *худѣти* — уменьшаться (в объеме). Если сравнить древнерусскую и болгарскую версии «Пандектов», увидим, что русскому выражению «охудить мзду» в болгарской соответствует «умалѣеть мзду», т. е. уменьшит поборы. В таких условиях трудно допустить, что всякий «малый» обязательно дурной и плохой. Современное значение: 'жалкий, ничтожный' — это слово получило только после XIII в., когда происходили все основные изменения в значениях слов, в плане их приспособления к политическому и социальному контекстам эпохи. До этого слабый иногда мог быть и дурным, теперь же он всегда жалок. Плох. Слово входит в прямое соответствие со значением слова *плохой:* раньше сравнительная степень слова *плохой* — *плоше*, слова *худой* — *хуже*, теперь же стало возможным новое соотношение: *плохой* — *хуже.*

Так *худой* окончательно стал *плохим*, но не ранее XV в.

Между прочим, смысловые остатки старых значений могли сохраняться в производных словах, которые с самого начала имели неодобрительное значение.

Худощавый — в числе таких слов. Два корня вместе: *худ-* и *съч-* (*авый*); второй корень родствен слову *сок*, в таком произношении сохранился в словах *щи* и *щавель.* Худощавый — буквально значит худосочный, а слово *худо-сочный* как бы переводит на современный язык смысл старинного выражения. Худощавый человек воспринимался как лишенный жизненных соков (*сухо-щавый*) и не внушал доверия нашим предкам. Только *дородный здоров*, он может работать и должен жить.

До XV в. слово *плохой* сохраняло исконное свое значение 'плоский', как и однокоренное с ним слово *плаха*, обозначавшее выровненное в плоскости дерево. В свою очередь, определение *плоский* значило 'ровно широкий'. *Пласкъвь* — широкая плошка; в этом древнейшем названии посуды соединены понятия о широком и плоском. «Плосколицый» — всегда широколицый. «Поясъ плоскъ бяше, и долгъ» — ясно, что пояс плоский, не требовалось бы и уточнять; этот пояс — широкий и длинный.

Мы постоянно обнаруживаем дробность характеристик в зависимости от отношения к конкретному человеку. *Нарочитые люди* — *худые люди*, *сильные люди* — *убогие люди*, *добрые люди* — *простые люди.* Можно было бы добавить и другие противоположности, например, связанные с обозначением «великих» и «малых», «больших» и «мел-

ких» и т. д. Конкретность признака определяется своей противоположностью: положительно маркированная сторона положительна только потому, что ей противостоит отрицательная. Привативность оппозиций, *порождающая оценочные критерии*, становится обычной в Новое время; поэтому вполне адекватно судить о нравственных оттенках тех или иных противоположностей в Средневековье мы не можем. Это были не противоположности, а противопоставленности, явленные в бесчисленных степенях градации признаков. Важно было, кто является «худым» и в каком именно отношении к прочим признакам оценки, а уж степени «худости» становились понятными сами по себе. Этичны были не оценки (это социальный признак), а о т т е н к и качеств, приложимых или не приложимых к данному лицу (уподобленных или не уподобленных ему). Например, в простом человеке нет ничего, порочащего его, он так же хорош, как и добрый человек. Исходная равноценность доброго и простого как бы разрушается в последовательном (системном) отчуждении оппозитов друг от друга.

Вдобавок, значения представленных слов были не совсем те, что характерны для них теперь. *Великий* можно понимать скорее как 'высокий, большой' — в портретных характеристиках. Летописцы сообщают о рослых людях: «ростомъ великъ». *Великие люди* еще не завелись на Руси — или в силу своих представлений не понимали своего величия. *Великорус* — не замечательный чем-то русский, а просто принадлежащий к «большому» восточнославянскому племени.

Все такие противопоставления, собравшись в общую цепочку (корреляцию), должны были все вместе выделить новый, общий для всех пар, признак противопоставления. Этот различительный признак обобщил бы качество более высокого (отвлеченного) уровня и вместе с тем стал бы универсальным признаком для все новых, постоянно надстраивавшихся оппозиций.

Общий признак и оформился в противопоставлении наиболее общих по смыслу слов: *хороший — плохой.*

Нужно было осознать, что плоское, равномерное, заурядное, к чему бы оно ни относилось, — всегда плохо. В украинском *плохий* — 'смирный, тихий', ниже травы тише воды. В других славянских языках слово имеет столь же отрицательные оценки: болезненный, пугливый, забытый человек. «Уж очень он плох, батюшка!»

Напротив, хорошо все то, что чем-то выделяется. У славян, например, красота лица определялась цветом глаз и величиной носа; хроники и летописи, а позднее и деловые записи именно на это и обращают внимание как на признаки данного человека. Глаза и нос

украшают безобразную плоскость лица, делают его «хорошим». Борода и усы, у кого они могли быть, также служили признаком хорошего, могли *подхорошити* своего владельца. П л о х о е стало плохим как качество только тогда, когда в противоположность к нему было осознано х о р о ш е е. До этого в общем значении ‘плохой’ выступало слово *лихо*; *лихое* — неприятности судьбы и случайности жизни, «Лихо одноглазое». В народном словаре *Лихо* и есть *Зло*, противопоставленное Добру. Лихой — полностью всего лишенный, совершенно пустой, лихость — злость и дерзость, не ко времени явленные. «Кому нечего терять — тот лихой», — утверждает «Толковый словарь» Даля. Лихим называли домового, злого духа, беса. Это всегда вражина, недоброжелатель… Тошнотворный, упрямый, коварный, буйный. «Лиха беда», «лихим матом» — дело дошло до крайности. *Лихоманка* правит миром и окружает человека всюду, нужно беречься беды. «Лихое лихим и нять», «лихой и без хмелю лих», — и всё в том же роде. С одной стороны, всего лишен материально, но зато чрезмерно насыщен некой злобной энергией, которая выплескивается наружу. Чрезмерное множество плохого воспринимается столь же предметно вещно, как и противопоставленное ему хорошее — но с обратным оценочным знаком. Исконный смысл корня, связанный с выражением идеи «лишнего, остаточного» (ЭССЯ, 15, с. 91), распался на множество частных со-значений, но, кажется, только в русском народном обиходе буйность лихости в некоторые моменты оценивалась положительно. Во всяком случае *лихой* — не совсем *плохой.* В некотором отношении — *лишний* (ср. частицу *лишь*).

Слово *хороший* — загадочное слово. Это слово восточных славян. Оно встречается с XII в., не такое уж и древнее. Академик С. П. Обнорский (1929) полагал,что определение *хорошь* восходит к имени бога Хорса, является притяжательным прилагательным от этого слова, давно позаимствованного у арийских племен Причерноморья. *Хорошь* — принадлежащий Хорсу, относящийся к нему; слово обозначало человека искусного, хитрого, ловкого, вроде кудесника Всеслава Полоцкого в «Слове о полку Игореве», который «самъ въ ночь влъкомъ рыскаше изъ Кыева, дорыскаше до куръ Тмутороканя — великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше». Другие ученые связывали слово с глаголом *хорохориться* или с существительным *хорхора* — ‘взъерошенная курица’, но как-то трудно поверить, что «хороший» — это тот, кто похож на взъерошенную курицу. Пробовали связать слова *хорошь* и *хоробръ*, но тут не все согласуется в области произношения. Или еще гипотеза: в греческом есть слово κάρχαρος ‘острый, зубастый’, а в древнеиндийском —

kháras 'твердый, шершавый'; это ближайшие родичи нашего «хорошего». Хороший — не ровный и плоский, а как раз наоборот, шершавый, острый, чем-то выделяющийся.

Хорошо то, что выделяется как знак или признак.

В белорусском *харашытця* — хвастать. В переводных текстах XII в. выражения «не хорошити вѣтви дерева того» или «осподарь дерева того подхорошить вѣтвие» (Кн. закон., 49) соответствуют греческим, в которых говорится о необходимости «прорезать (лишние) ветви» или сделать обрезку яблони, чтобы выделить нужное. *Хорошо* в средневековых текстах, правда не очень часто, значит 'красиво': хороший храм — красивый, келья монаха тоже хороша, когда она прибрана (Пандекты), и т. д. Хорошо все то, что красиво, выразительно, в глаза бросается, горит-светится.

Под ручку посмотрела — х о р о ш о ли мое чадо во драгих портах?
А во драгих портах чаду и ц е н ы нету!

Слова *хорошо* и *плохо* противопоставлены друг другу лишь с того момента, когда возникли соответствия по сравнительным степеням: *плохой — хуже*, *хороший — лучше*. Супплетивизм этих форм вторичен, ибо значения сошлись в оценочной точке тогда, когда возникла нужда в обозначении абсолютных противоположностей этико-эстетического характера. *Лучше* — это то, что с-луч-ится при случае, что не просто «хорошо» по виду, но и может участвовать в построении «доброго».

КРЕПКИЙ И ТВЕРДЫЙ

Судя по по значению этих слов в родственных языках, слово *твердый* значило 'крепкий, прочный, твердый', неразрушаемый извне, целый; слово *крѣпкый* — 'сильный, проворный, выносливый'. Сюда же относится и слово *жесткый* — скорее твердый, чем крепкий по смыслу. Это слово рано выпало из данного ряда. Уже в старославянских текстах оно двузначно, обозначая и 'твердый, жесткий', и 'немилосердный, жестокий'. Человек жесток — одно, камень жесток — другое. И в этом случае несомненно влияние значений греческого эквивалента, среди которых у первых славянских переводчиков были и σκληρός, и τραχύς, которые значат и 'жесткий', и 'жестокий', так что жесткий человек, в отличие от жесткого камня (именно о жесткости камня и напоминает корень слова), стал «жестоким»:

формы одного слова разошлись в результате фонетических изменений XII в., а переносное значение распространилось на «живое» — на человека. Слово *жестъкъ* выпало из противопоставления *твьрдъ* — *крѣпъкъ*, и два последних слова стали взаимно замещать некоторые из своих значений.

Качества, передаваемые определениями *крепок* и *тверд*, отчасти совпадают, но и различаются некоторыми оттенками. Для нас сегодня это почти синонимы, однако нынешнее распределение со-значений этих слов сложилось не ранее XV в. под сильным влиянием церковнославянского языка. В древнерусском языке все было иначе.

Просматривая древнерусские тексты и составленные на их основе словари, видим, что т в е р д ы м может быть и ум человека («твердолобость», оказывается, не столь уж и плоха: «твердый ум» — если он не парит в пустых предположениях — Пандекты).

Врата града, сам град и его стены, щит, броню, камень или кремень, даже сердце — у т в е р ж д а ю т, а не укрепляют. С другой стороны, говорится, что нечто *твьрдо*, «акы желѣзо», что и сама *твердь* — это необоримая сила, а *твердость* — *зѣлость*, т. е. высшая степень ц е л о с т и; «И есть много *твердь* ко взятию, и то есть глава всему граду тому», — говорит игумен Даниил о городской крепости (кремле, детинце — Игум. Даниил, 25).

В отличие от этого, *крѣпъкъ* определяет внутренние свойства означенной твердости. «Крепкие люди» — богатые и сильные, «крепкие вои», «крѣпко исполчився», «крѣпци на брани», «крѣпко бьются» (соответствует греческому πολεις ὀχυρας, вынесенному из Книги Сирах, 28, 15), «имѣя противника крѣплыши себе», «ибо имѣют крѣпость души и тѣла», а потому и берут врага «под крѣпкую руку», поскольку «уностьная крѣпость» одарила их «силою и крѣпостию»… Вот какими словами описываются дружинники в древнерусских воинских повестях, переводных и оригинальных. Последнее, сдвоенное на былинный лад выражение «силою и крѣпостью», подтверждает, что и «крѣпость» понимается как форма проявления той же силы, но вместе с тем это еще и доблесть, и мужество, и дерзость. Если перенести различие качеств на уровень ощущений, твердость определяется «на ощупь», а «крепость» — на слух и догадку; крепким, например, может быть шум, голос, крик, звук трубы.

Оба слова относятся к одному и тому же явлению или предмету, но с различных сторон характеризуют его качество: *твердь* — внешняя форма прочности, а *крѣпокъ* — внутренняя сила, которая обусловливает способность быть крепким. Это противопоставление внутреннего

внешнему заметно и в древнерусских текстах. *Твердыня* — это общее ограждение града, а *крѣпость* — та сила, которая его охраняет (соблюдает); *твердь* — и небосвод, и укрепление, и темница, а *крѣпь* — какая-то внутренняя сила, которая держит, иногда даже невидимо. «Твердый орех» — жесткий, прочный на ощупь, а «крепкий орешек», как известно, — это уже человек «сам в себе», не обязательно жесткий и прочный, но всегда внутренне сильный.

Вот почему лед, снег, мерзлая земля лишь с XVI в. могут характеризоваться как «крепкие», до того времени они воспринимались как «твердые».

Чтобы отчетливее представить себе смысл происходивших с XV в. семантических изменений, соберем примеры употребления указанных выше слов в некоторых авторских текстах.

Историки утверждают, что значение 'крепкий, прочный' было основным у прилагательного *твердый*, а у слова *крѣпкий* оно выступало в качестве второстепенного, и только в XV в., актуализировавшись, стало основным. Замечено, что слово *крѣпкий* использовалось при описании бытовых ситуаций, а слово *твердый* — при описании церковных. Изменение значений происходило даже в традиционных формулах речи; например, понятие о надежном и безопасном месте в древнерусском языке выражалось сочетанием «твердое мѣсто», а с XV в. (т. е. собственно в великорусском языке) оно заменилось формулой «крѣпкое мѣсто».

У Нила Сорского различие между «крепостью» и «твердостью» вполне заметно. Смысл Божественных слов «внутрь сердца» мы не можем «углубити и утвердити», для этого необходима «твердость прибѣгающе благоговѣинства» (Нил, 63, 86). Нет прочности веры. С другой стороны, «елику силу и крѣпость имамы», ибо «в слезахъ естественая сила» (там же, 71), «можетъ крѣпость подати страстемъ» (там же, 84), «аггельскыя требуемъ крѣпости» (там же, 88) и т. д. Монах говорит о внутренней силе духа, поэтому слово *крѣпость у* него употребляется еще в соответствии с традиционным принципом разграничения; *твердость* здесь — та же «крепость», только выраженная внешним образом («прибѣгающе»).

Епифаний Премудрый тоже различает внутреннюю силу убеждения (идею) и внешнюю форму ее проявления. Например, он приписывает Стефану Пермскому такие слова: «Мужайтеся, да крѣпится сердце ваше, станите о вѣрѣ т в е р д и... Стойте в вѣрѣ к р ѣ п ц ѣ, неподвижнѣ» (Жит. Стеф., 206). Вера, сердце, мужество — все это «крепко», но стоять за их цельность, сохраняя их, следует «твердо». И еще: «А отселѣ твердою пищею достоит ли кормити вы, а чръствым

брашном питати вы?.. Аще еста крѣпцѣ вѣровали, то...» (там же, 190). Тверда и черства пища (иносказательно: нерастолкованное вероучение), а вера — крепка. Духовная вера крепка, но воплощающая ее церковь тверда: «Утверди, Господи, и устрой, и укрѣпи... церковь» (там же, 238). Камень у Епифания, как и должно быть, твердый но и слово, сказанное в поучение другим, тоже твердо, и т. д. Так в раннем тексте (конца XIV в.). Четверть века спустя, в Житии Сергия Радонежского (если только это не исправленный текст), употребление этих слов уже не столь выразительно, они смешиваются по смыслу, представая как близкозначные синонимы, выделившие общее для них обоих родовое значение, связанное с обозначением в н е ш н е й твердости и крепости. В «Похвальном слове к Сергию» Епифаний утверждает, что святой — «твердый поборникъ» воинству и «хищником крѣпокъ обличитель» (Жит. Сергия, 94), он «стяжа търпение крѣпко и въздержание твердо» (там же, 98), он стоит «яко град нерушим, яко стѣна неподвижима, яко забрала тверда, яко сан крѣпок и вѣрен» (там же, 99).

В «Сказании о Мамаевом побоище» картина та же. Воины могут «крѣпко» вооружаться, биться, держать веру и даже пострадать; но и полки тоже «утверждаются»; можно стоять и на «крепкой», и на «твердой» стороне, можно быть «крепким воеводой», а также юношей и сторо́жей, но то же самое может быть и «твердым». Даже различение сил Божественных и ратных утрачивает специализацию определений: «владыко страшный, крѣпкий» (Сказ. Мамай, 52) — сказано о Боге, но в то же время возносятся молитвы «твердому необоримому заступнику» (там же, 63).

Таким образом, поскольку и твердый, и крепкий относятся к одному и тому же, а отношение к внешнему и внутреннему в описании предмета со временем меняется, важное для древнерусского сознания противопоставление «оболочки»-формы и «духа»-сущности становится несущественным. Для современного сознания безразлично, относится ли твердость к внутреннему источнику крепости или, наоборот, твердость определяет саму крепость.

Жаль, конечно, но такое смещение смысла слов неизбежно. Со временем стало ясно, что крепость как «дух твердости» не существует, это одинаково «вещные» признаки предметного мира. В основном своем значении «главным» словом сегодня является слово *твердый*, а его синонимы обозначают оттенки «твердости»: *жесткий* — у вещей и предметов, и *крепкий* — у явлений. Человек может быть и твердым в убеждениях, и жестким в действиях, и крепким в духе своем.

САМЫЙ-САМЫЙ...

Всегда были возможны преувеличения, и в древних текстах также находим их немало. Любители «самого-самого»: самого высокого, самого толстого, самого сильного — были всегда. Однако в отношении древнерусских представлений на этот счет наблюдается интересная закономерность. Судя по языку, в Древней Руси не одобряли ничего из ряда вон выходящего, ничего «самого-самого». Все чрезмерное представлялось злым и нехорошим, чреватым неприятностями и потенциально враждебным. В фольклорных текстах именно враги изображаются преувеличенно огромными и неимоверно сильными. В летописи злейшие враги славян — обры — тоже великаны: «Быша бо обърѣ тѣломъ велици и умомь гърди» (Лавр. лет., 4об.), а уж гордыня для славян — одна из самых неприятных черт характера.

Для обозначения наивысших степеней и проявления качества использовались те же самые слова, которые в обычном употреблении могли означать размеры (*великый* — *большой*), зло (*зълой* — *лютый*), твердость и крепость (*крѣпкый*), количество (*мъногый*), силу и энергию (*сильный*) и даже массивность (*тяжькый*). Однако синонимами все эти слова не стали, потому что каждое из них употреблялось только в определенных случаях. Битва — *злая* или *лютая*, ссора горожан с князем — *многая* или *великая*, моровая язва или налетевшая буря — *лютая* или *многая*, немочь — *тяжкая*, а скорбь или радость — *великая* и *многая*. Уже в таком кратком перечне заметно превалирование одних прилагательных (они повторяются) и редкость других. Действительно, в основе системы обозначения высшей степени качества и его проявлений лежат слова *великый* и *многый*, а также (в отрицательном смысле) *зълый*, понятые в смысле интенсивности признака. В центре внимания — величина качества, тогда как второстепенные его оттенки уходят в подтекст случайного сочетания. Конечно, болезнь всегда тяжкая, а буря лютая, но тяжесть и лютость сами по себе есть крайние точки развития определенного качества, так что им до выражения абсолютной меры интенсивности далеко.

Исходное соответствие каждого прилагательного всем остальным также было ограничено самостоятельной парной оппозицией: *зълый* к *лютый*, *твьрдый* к *крѣпъкый* и т. д. Поскольку синонимов еще нет, то эти пары не являются антонимами; у них есть (или предполагается) нечто общее, они лишь «подобие» возможному более широкому смыслу. В «Слове о полку Игореве» рядом стоят два слова, но каждое из них относится к собственному объекту:

Тяжко ти головы кромѣ плечю, ‘тяжело голове вне плеч’
Зло ти тѣлу кромѣ головы ‘беда и телу без головы’.

Голове — тяжело, но телу-то просто беда без головы. В каждом отдельном случае выделяется т и п и ч н ы й признак, связанный с обозначением именно данного предмета или действия, или лица.

Еще одна особенность древних текстов. В них могут чередоваться определения для обозначения одного и того же явления (действия). Например, сеча может быть злой, лютой или крепкой. Но при этом у «злого» сопутствующим словом обычно является *лютый* или *крѣпкый*, а у «многого» — *сильный* или *тяжькый*. Определение *великый* встречается почти во всех сочетаниях и никакой избирательности в отношении к сопутствующим в формуле другим определениям не имеет, т. е. абсолютно равнодушно относится к выбору словесных замен. Сколько бы мы ни перебирали картотеки с примерами из древнерусских текстов, признак «великий» оказывается устойчивым во все времена.

Выявляются как бы три хронологических пласта в развитии идеи наивысшей степени проявления качества.

Вначале признак «самый-самый» выражался только с помощью слова *великъ* в его древней форме *велий*. Это не просто ‘большой’, но и ‘основной’, и ‘полный’ — в том смысле, какого требует обозначение объемности и цельности вещи. Своего рода эталон, необходимый для оценки множества подобных предметов, явлений или действий.

Затем к этой оценке присоединились множественные уточняющие признаки, которые выражались словами с количественным значением: *многый*, *сильный*, *тяжькый*. Это естественно: самый главный одновременно и самый сильный, и самый солидный. Метонимическое расширение качественных характеристик лица или предмета включало в оборот все новые обобщающие признаки.

«Самый главный» не только «самый сильный»; сила и власть приносят с собою зло: *лютый*, *злой*, *крѣпкый* включаются в серию уточняющих признаков. Это уже признаки этические. Они появляются позже всех остальных. Физические и социальные обобщения уже завершены, этические еще разбросаны в большом количестве частных определений.

Уточнение значимости как выражение «самого-самого» сначала обросло значением «известность», и тем оправдало его ранг «самого главного»; впоследствии это было подвергнуто осуждению за чрезмерность «самости». Даже великий князь, появившись в XV в., когда слово *великый* отчасти уже утратило свои прежние значения (цельность), вос-

принимался именно таким образом. Самый-самый… но это-то и подозрительно. Как подозрительно, например, для некоторых определение «великорусский народ» — 'большой и цельный'.

В одном из описаний группы древнерусских слов, объединенных общностью значения «сильный по характеру проявления» (Михайловская, 1964), этот признак своей семантикой представлен уже развернуто как градуальный ряд ускользающих от внимания степеней проявления. Образуется такой ряд довольно поздно; градуальность иерархии вообще явление позднего Средневековья. Н. К. Михайловская представляет его в последовательности актуальных для XVI–XVII вв. проявлений: *великый* ⇨ *велий* ⇨ *зълый* ⇨ *крѣпъкый* ⇨ *мъногый* ⇨ *лютый* ⇨ *сильный* ⇨ *тяжькый*. По мере постепенного (буквально: по степеням) выделения инвариантного значения восемь определений сошлись в общий род, но историческое их развитие было иным.

Последовательное уточнение признака интенсивности качеств действительно предстает как цепочка суммарных обозначений: 'большой и цельный' ⇨ 'сильный и главный' ⇨ 'злой и лютый'. В момент перехода возникали сдвоенные формулы типа *велий и многый*, *великий и сильный*, *сильный и лютый*… Представление о чрезмерности постепенно оплеталось нежелательными оценочными со-значениями. Кроме того, все они сохраняли конкретно-вещный характер. Появилась необходимость в слове, которое обобщило бы все оттенки чрезмерных качеств.

Таким словом стало слово *большой* (в современном литературном языке с XX в. — *огромный*, *громадный*). Первоначально это — форма сравнительной степени от того же слова *велий*, но уже употребляемого в значении положительной степени. С конца XIV в., т. е. уже в великорусской речи, это слово своим исконно «превосходным» значением (и грамматически также) как бы покрывает все другие прилагательные в том же значении. Слово *большой* становится гиперонимом в отношении ко всем своим видовым оттенкам. Мысль выделила единственную, а потому и абсолютную форму выражения «самого-самого»: *большой*. Всё может быть большим — и добро, и зло.

Одна из статей Г. В. Плеханова заканчивается словами, которые уместно привести здесь. Марксист и материалист написал: «Понятие *великий* есть понятие относительное. В нравственном смысле велик каждый, кто, по евангельскому выражению, „полагает душу свою за други своя“».

Столь же относительные степени выражает любое слово человеческого языка. «Самый-самый» остается непревзойденным, но всегда присутствует в сознании как идеал и норма, к которой следует стремиться или которую, наоборот, требуется избегать.

Крайность возвышенного оборачивается крайностью противоположной. «Крепкое» становится «лютым». Но и «злое» может стать «великим». Наши предки чутко различали проявления крайностей и старались их избегать. В том и состояла их нравственность.

ИЗЯЩНЫЙ

По поводу битвы Владимира Мономаха с половцами на реке Сальнице в 1111 г. летописец приводит символические сопоставления с библейскими персонажами и в качестве окончательного заключения говорит: «Таковии же убо и тации на враги изящьствують» (Ипат. лет., 270); до этого враги назывались по-разному: «иноплеменьници… врази наши супостати» (там же, 267). Вот в сражении с ними, «на брани», князь со товарищи и *изящьствують*.

Слову *изящьный* в славянском языке не менее тысячи лет. На современный язык его можно перевести как *изъятый*, т. е. и з б р а н н ы й из ряда себе подобных. В переводе хроник Георгия Амартола XI в. «паче слова изящьнствие его» (Амартол, 219) — это ἀριστεία 'доблесть'. *Изящьство* — это превосходство в чем-то, некое выдающееся достоинство человека. В соответствии со вкусами того времени чаще всего это был ловкий, сильный, смелый, во всех отношениях превосходный по тем признакам, которые ценили в древности. В былинах тоже встречаются «изящные молодцы»; это — богатыри, которых изящными в нашем смысле слова не назовешь: «Мужь величествомъ тѣла и силою изяществуя» (Никон. лет., IX, 25). Еще и в XVI в. описывался «воевода нарочитъ (знатен) и полководецъ изященъ и удалъ зѣло» (там же, XI, 56). Ни одно из определений не сохранило своих значений в современном языке. *Изящный* тут — 'выдающийся'. С XVII в. известно значение слова 'отборный, особый'; например, могут сказать «изящное повеление государя» — что-то вроде персонального поручения важному лицу. Таким образом, в конце Средневековья всякий, кого неожиданно назовут «изящным», выделяется не силой уже, а знатностью, это чем-то и з в е с т н ы й человек, может быть, даже и красивый (такое значение слово получает не ранее чем в конце XVII в.). Знаменитый «Словарь» Памвы Берынды в 1627 г. отмечает: «*Изящество* — знаменитость, превышанье», т. е. какое-то особое качество, которым выделяется данная личность.

С XVIII в. началось влияние западных языков на литературный русский язык; а во французском, например, слово *elegant* точно соот-

ветствует значениям слова *изящный*. Оно и по происхождению значило то же, что славянское *изящный*: латинское *elegans* тоже — ‘избранный’. Столкновение в речи смыслов русского и французского слов, в условиях беспорядочного их употребления и частой взаимной замены, привело к сужению значений славянского слова. Отменно хороший, превосходный теперь перестал осознаваться как особый, главный. *Изящный* стали понимать как изысканно красивый, художественно тонкий; кстати, и значение слова *тонкий* как ‘утонченный’ также возникло под воздействием французского слова *fin*. Из нового прилагательного (по значению нового) образовались и термины *изящество*, *изящность*, которые употреблялись в сочетаниях типа «изящная словесность».

В «Словаре русских народных говоров» этого слова нет; у Владимира Даля оно всегда связано с обозначением художеств и искусств. Книжное происхождение слова подчеркивают все словари: *изящно* то, что соответствует представлениям об у т о н ч е н н о й к р а с о т е, что воплощает красоту в ее чистом виде. В древности русским было чуждо понятие о красоте, отвлеченной от положительных качеств лица и его полезности. По их понятиям, только полезное и хорошее (доброе) способно быть красивым. Только благо — прекрасно.

Изящным казался богатырь — за силу молодецкую, герой — за славу свою, наш современник понимает изящность как элегантность или тонкий вкус. Определение *изысканный* — своего рода перевод древнего словесного образа, который содержался в слове *изящный*; разница (и существенная) состоит в том, что прежде выдающееся качество лица «выходило» за пределы обычного, а теперь оно обнаруживается, «отыскано» в человеке как бы со стороны, и уже независимо от самого человека.

Современные словари лаконичны; мало что объяснит, например, популярный толковый словарь: «*Изящный* — отличающийся изяществом». Что считать изяществом? В чем и с к а т ь его? Являясь книжным словом, прилагательное *изящный* постепенно вбирало в себя смысл родственных иноземных определений и изменяло свое значение в угоду чужим представлениям о «самом-самом». Каждая эпоха и каждый народ по-своему выделяют признаки избранности. Конечно, изящное всегда гармонично и цельно, но и представление о гармонии тоже постоянно меняется. Прежде ценили силу, затем ум и чужую славу, сегодня ценят красоту и тонкость, а завтра?

Вдобавок, в противоположность изящному как избранному и вознесенному «вверх», сознание славянина постоянно выделяет низменное, не выходящее за границы обычного, лежащее на дне жизни. На *дъно* погружаются. Тут возможны самые разные признаки, которых множество: *подлый*, *низкий*, *окольний*, *кромѣшьный*, *пошлый*... Смысл таких определений не всегда ясен, хотя нравственная оценка понятна и не требует толкований.

К чести наших предков необходимо сказать, что конкретные признаки того или иного лица или явления не обобщались еще в абсолютность отрицательного свойства, которое можно было бы приписать каждому, кто тебе не по нраву. Слова (и понятия) *подлость*, *низость*, *пошлость* и т. п. явились у нас только после XVIII в.

ОТВЕРДЕНИЕ КАЧЕСТВ

Семантические изменения, описанные здесь, семиотически однородны, хотя и происходили в разное время и в различной социальной среде. Мы имеем дело с признаками (десигнатами), которые называют то значениями (лексически), то содержаниями понятий (логически), то «внутренней формой» слова (концептуально). Все такие признаки как бы «снимаются» с предметных субстанций, входящих в определенный класс денотатов (лексически — предметное значение слова, логически — объём понятия). Отчуждаясь от своего «вещного» производящего, такие обозначения развивают образные со-значения (коннотации) оценочного характера и вырабатывают понятийные значения (идентифицирующие реальность их проявления). Происходит это, согласно общему правилу развития признаков, начиная с XI в. (более древних данных у нас просто нет), и представляет собою процесс и д е а ц и и, т. е. наполнения содержательным смыслом признаков, полученных в результате м е н т а л и з а ц и и (восприятий и осмыслений) христианской культуры существовавшим до нее языческим сознанием.

Типичный признак предметного значения постоянно связан со своим денотатом и обязательно в метонимическом сопряжении со своим «предметом», от которого он отчуждается: *ясный сокол*, *быстра реченька*, *борзый конь*, *теплая вера* и пр. Здесь цельность «понятия» создается за счет соединения типичного признака, выраженного прилагательным (содержание понятия) и узким классом «вещей», которые обслуживаются данным существительным (объём понятия). Если же *это* прилагательное и *это* существительное оторвать друг от друга, разрушить словес-

ную формулу, в которой они существуют (и в которой они воссозданы мыслью), то прилагательное в изолированном виде всегда есть *образ*, а изолированное существительное — *символ*. Понятие в о з н и к а е т как сформулированное мыслью их единство и до XV в. (а в фольклорных текстах навсегда) сохраняется как нерасторжимая цельность смысла.

В языке после XV в. становится возможным распадение словесных формул речи; к этому времени определения уже сформировали очень важную и вполне самостоятельную часть речи — они стали именами прилагательными. Теперь они могли употребляться в сочетании с любым именем существительным, независимо от того, в какую формулу они входили по своему происхождению. И тогда начался процесс семантического обобщения признаков в самостоятельной форме определенного слова — словесного корня как автономного семантического знака. Всё это мы и наблюдали на привлеченных к сравнению примерах.

Однако необходимо помнить: все изменения, на каком бы уровне они ни совершались, направлены общекультурным, национально специфическим противопоставлением (оппозицией); именно данные противоположности качеств, свойств и признаков заряжены этически оправданной энергией различения. Именно это — четкое противопоставление моделирующих средневековую систему концептов: *Добро* и *Зло*. Добро не противоположно Злу, поскольку и то, и другое существуют и действительно (в жизни), и реально (в идее). Разница между ними — в ощущении (в чувстве, в восприятии) и в оценке (в мере, в степени, в ценности). Что активно — и что пассивно; что действует — и что покоряется. Активно Зло; все древнерусские тексты показывают, что н а ч и н а е т дело всегда Зло, действует — злой. Но и судьба его тоже злая. Чувство Зла отмечено в сознании присутствием признака, т. е. положительно, но оценка его — отрицательна. Добро, напротив, всегда положительно, но в ощущении оно расплывается, его как бы и нет вовсе, оно ускользает из внимания, и требуется напряжение мысли, чтобы ухватить и отметить его ценность. Добро поминают п о т о м, уже когда оно сгинуло, безвозвратно исчезло.

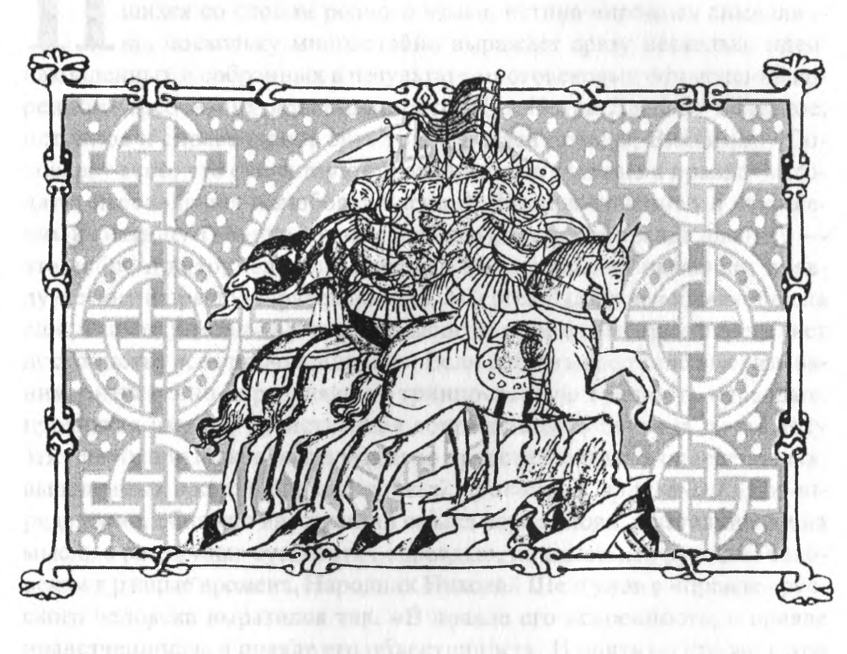
Потому что Добро идеально, реально, а Зло действительно, действует. Это противопоставление на современном материале тонко подметила Н. Д. Арутюнова, сказав, что понятие о хорошем и плохом образует, в сущности, единый концепт (верно: это разные признаки общего концепта), и х у ж е означает не только «более плохо», но и «менее хорошо», а л у ч ш е не только «более хорошо», но и «менее плохо» (Арутюнова, 1988, с. 19). Оценки построены на представлении количества, а само ощущение — на представлении о качестве. Здесь выражено

совершенно иное, чем было в Древней Руси, представление о противопоставлении Добро — Зло. Средневековье понимало эту взаимную связь как градуальный ряд скользящих признаков, а не количественно-качественную равноценность Добра и Зла (чисто манихейское представление). Представление о качествах действительно идет «от чувства», таков содержательный признак, выраженный прилагательным. Представление же о количестве связано с объемом (предметным значением), так что и «оценка» устанавливает пределы, в которых возможно использование данного признака; эти границы не беспредельны. Градуальность (иерархическое скольжение признака оценки) вытесняла исходную равнозначность (эквиполентность) признаков именно в результате описанных в этой главе изменений семантических признаков в определяющих такие признаки словах. Прежде они оставались равноценными потому, что каждый из них имел свой собственный «плюс», отличаясь от своей противоположности. Современный лингвист видит лишь это — он видит результат изменения. Мы же должны оттенить момент перехода от метонимической смежности «эквиполентного мира», в котором важны предмет («вещь» или «тело») и, соответственно, предметное значение слова, — к градуальному метафорическому, для которого важнее признак сам по себе, вне его связи с предметом, от которого он отвлечен, и, соответственно, з н а ч е н и е слова, равное содержанию понятия.

Мы видим, что до XV в. слова почти не изменяли своих значений, их значения были как бы «впаяны» в вещь, являясь знаками «своих» вещей. Это их и м е н а. Предметные значения стали изменяться вместе с изменением самих вещей, и собственное, с в о е значение теперь оказалось у каждого слова отдельно, независимо от с л о в соседних, с которыми совместно они и составляли «понятие», и независимо от в е щ и, на которую данное слово указывало. Исходный синкретизм смысла разрушен, развиваются содержательные формы любого отдельного слова, уже вне традиционного текста, и каждое из слов получает собственное свое значение.

Извлеченные из вещного мира признаки обобщены, отчуждены в словесной форме и теперь предстают как всеобщие качества, данные в опыте, но через их и д е ю.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ



ЧЕСТЬ И СУДЬБА

Личность есть единство судьбы. Это основное ее определение... История есть судьба человека. Трагическая судьба.

Николай Бердяев

ПРАВДА И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

По верному суждению русских мыслителей, вдумчиво обращавшихся со словом родного языка, истина «правды» символична, поскольку многослойно выражает сразу несколько идей, накопленных и собранных в результате многовековых осмыслений коренного требования нравственности. Для Петра Лаврова полезное, истинное и справедливое суть три ипостаси правды; Владимиру Соловьеву ясно, что существуют правда-истина в законе и правда благодати, переходящая в любовь; Василий Розанов критичен в отношении к «истине» (это просто «мелькание»), тогда как правда для него — это добро и дело; народник Николай Михайловский различает правду-истину и правду-справедливость, а Сергей Булгаков добавляет сюда еще и правду-мощь. Ту самую высшую правду, которая определяет достоинства всех прочих «правд». Если собрать все такие высказывания, интуитивно определявшие триипостасную сущность «правды», проявится именно тройственная сопряженность близких по смыслу этических признаков, выразительно представленных в определениях, выделенных в корне «прав»: *правый*, *правдивый*, *праведный*. Эти определения, обнажив внутренний смысл корня слова, и наталкивали на мысль о различных сущностях «правды», понимаемых русским человеком в разные времена. Народник Николай Шелгунов о «правде» русского человека выразился так: «В правде его искренность, в правде нравственность, в правде его объективность. И опять — что же такое правда?» *Правый* — искренний, *правдивый* — объективный, *праведный* — нравственный (справедливый). Конечно, все признаки «правды», представленные здесь, целиком идеальны, к ним стремятся, они определяют поведение и поступки. Они этичны.

В старославянских памятниках X–XI вв. употреблено сорок три слова с корнем *прав-*, и все они так или иначе контекстно связаны со словами *путь*, *стезя* и другими, обозначавшими движение, перемещение в пространстве, Слово *правьда* в этих источниках использовано около двухсот раз; основное значение его — ‘справедливость’ и ‘правдивость’, что понятно: все старославянские памятники — переводы

греческих христианских текстов. Справедливость и искренность в поведении воспринимались (и передавались в соответствии с греческими словами) как прямое и правильное д в и ж е н и е души (Цейтлин, 1980, с. 59–64). Исконное значение корня *прав-* — 'прямой, ровный', т. е. по сути 'правильный', на этой основе и развиваются производные слова, каждое из которых уточняет какой-то конкретный смысл корня: *правило*, *правыни*, *правость*, *правота*, *правьда*...

Действительно, самым древним является представление о направлении чисто физического перемещения в пространстве: *правый* — прямой и открытый. Неопределенность многих выражений не позволяет точно установить их конкретный смысл. Например, в «Успенском сборнике» конца XII в. в молитве: «Слава ти, Христе, иже направи на правый путь...» (Усп. сб., 49). Путь, разумеется, *прямой*, но направляют-то на *правильный* путь, а в данном контексте, учитывая обращение, речь несомненно идет о том, что лучше было бы определить как *праведный*. Неопределенность выражения сохранялась до XV в., и даже в текстах Епифания Премудрого мы встречаем традиционные формулы этого рода: «Буди ревнитель право живущимъ», «добрый пастырь, правый учитель, нелестный наставник» (Жит. Сергия, 9, 94).

Для средневекового европейца «правильно» себя в е с т и значит «наивыгоднейшим для себя способом» поступать (Феоктистова, 1984, с. 107); для русского в те же времена одного «правильно» было недостаточно. Автор «Домостроя» Сильвестр советует сыну Анфиму: «Служи вѣрою да правдою безо всякия хитрости и безо всякаго лукавства во всемъ государьскомъ» (Домострой, 106). *Вѣрою да правдою* значит: не просто по правилам общежития, но обязательно с устранением кривого и лукавого. В этом смысле правда и есть справедливость, она противопоставлена кривде. Прямота поведения исключает «наивыгоднейшее» для себя лично, если это противоречит общей «правде». В понятие *правильного* входит не только утверждение положительно верного движения, но и отрицание запутанного, искривленного и ошибочного. Не только движения (как себя вести), но и его этической оценки.

Так развивалось понятие о справедливости праведного начала, и суффикс показывает вторичность этого значения корня. «Правда Русская», записанная в XI в., становится приметой социального быта. Это закон, который наводит действие на исполнение этических норм.

Позже всего этот корень соотносится с идеей истинного и правильного (от *прави́ло*, которое «правит» прямо), т. е. чисто интеллектуальное свойство, близкое к духовным понятиям нравственности: «правдивый» служит Правде, а не Кривде.

О правде-истине разговор особый, это проблемы знания и познания. О правом и левом также речь впереди, в последнем томе. Здесь мы обсудим всё то, что связано с правдой-справедливостью.

Древнейшие славянские переводы довольно четко различают употребление слов *правда* и *истина*; первое соответствует греческому слову δικαιοσύνη 'справедливость, законность, праведность' (даже 'благодеяние' — в тексте Нового Завета), второе — слову ἀλήθεια 'истина, действительность, правило'. Зависимость значений славянских слов от переводных текстов подчеркивают зарубежные исследователи (Эрикссон, 1967; Кеглер, 1975). Они ссылаются на древнерусские тексты, которые в целом являются текстами церковными. Дитрих Кеглер относительно «правды» полагал, будто все значения слова *правьда* восходят именно к значениям греческого слова δικαιοσύνη — 'справедливость, праведность', 'правосудие, судопроизводство' и 'благодеяние' (последнее только в текстах Нового Завета). Причем в старославянских памятниках *правьда* соотносится с «правдив» и «праведен», в древнерусских к ним добавляется значение 'правовой' (Rechtswesen), и только с XIX в. возникает пересечение с семантикой слова *истина*, прежде дававшего параллельный ряд значений (восходят к значениям слова ἀλήθεια), проявляется считавшееся очень древним значение 'справедливость' (Кеглер, 1975, с. 94). Суждение странное, если учесть, что и в соответствующем греческом слове значение 'справедливость' — на первом месте, а зависимость переносных значений славянского слова от греческих (христианских) текстов автор не отрицает. Кроме того, и у самих славян *правьда* как социальный термин служит обозначением прежде всего справедливости, воспринимаемой согласно известным правилам, что соответствует характеру славян с их прямотой и открытостью. Правый — прав. Видимо, об этом говорил Иван Киреевский: «Даже самое слово *право* было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду. Потому никакая власть никакому лицу ни сословию не могла ни даровать, ни уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могут ни продаваться, ни браться, но существуют сами по себе, независимо от условных отношений».

Иначе обстоит дело с правдой-истиной. «Правда» как алетейя-истина является под влиянием христианских текстов. Хотя возможно, что и сами славяне прямоту и открытость в поведении перенесли на обозначение некоторых умственных процессов. Существует даже мнение, будто и само слово *правьда* происходит от слова *правежъ*, обозначавшего пытку каленым железом для установления и с т и н ы (Трубачев, 1991). Остается выяснить, какое из двух слов древнее, а заодно изучить

формы судебной расправы, практиковавшиеся в давние времена. Такое суждение может быть основано на поздних текстах, «играющих» переносными значениями слов; например, в раешном стихе: «А на пытках пытают, а правды не знают, правду-де скажи, а ничего не солжи...» Соотнесение «правды» с «ложью» (не с «кривдой») определенно показывает вторичность связки «пытки-правеж».

Уже с XIII в. известно сочетание обоих слов; о добром князе говорят: «правда и истина с ним ходяста» (Лавр. лет., 1237 г.). Сложно определить внутренний смысл подобного удвоения близкозначных слов. Обычно таким удвоением создавали термин родового смысла (гипероним). Включение в данный ряд сочетания *правда-истина* могло служить для передачи общего представления об абсолютности «истины» — совмещением Божественной правды (*правда Божья*) с объективной истиной. В середине XVI в., толкуя устаревшую средневековую символику, «Стоглав» указывал, что священники носят стихарь и фелонь, поскольку «стихарь есть правда, а фелонь истина, и прииде правда с небес и облечеся в истину»; правда — это слово Божие, а истина — плоть, в которую оно облеклось на земле.

Таким образом, первоначальное представление об истине как сути явлений претерпевало некоторые изменения. Известно, что в западноевропейских языках в случае надобности особо выделить понятие «истины» пользуются словами, обозначающими именно суть, существенность (чего-либо). В русском представлении противоположность «сути» и выражающей ее «формы» дано было аналитически, с помощью самостоятельных терминов. Например, «Божий суд» — это все-таки Правда, которая при благоприятных условиях может принять форму «истины». Перевернутость взаимных отношений между *правдой* и *истиной* можно объяснить присущим современному человеку материалистическим пониманием такой связи, но средневековое сознание больше доверяло духовной силе Правды (хотя бы и личной правды), чем «объективной истине». Субъективное переживание правды еще отчуждалось от объективной сути истины. Субъект-объектные отношения были слиты и в языковых формах не различались так строго, как теперь.

Насколько можно судить по фольклорным произведениям, по древним легендам и былинам, для русского человека найти правду — значит узнать, как надо жить, чтобы всем было хорошо. Всем без исключения и обязательно хорошо. Если перевести на современный язык некоторые пожелания этого ряда, извлеченные из народной литературы, то окажется, что в золотой век торжества Правды «съсекут меча своя и стрелы, и копия на косы и на серпы, и на железа оральные, ими же

землю дѣлати» — и не будет никаких войн, только мирный труд; исчезнут подати и поборы, уйдут болезни, печали и слезы, устранятся человеческие ошибки и неправедный суд, золото будут рассыпать по градам и весям лопатами, а нищие станут «якоже и бояре»; но сверх того — исчезнут профессиональные музыканты и «борцы» (спортсмены), вообще всякие «людие, лихо творящие».

Когда это осуществится — настанет Правда. Истовая вера в Сущую Правду окрыляет, но, как и всякий идеал, она недостижима. Русские философы постоянно говорят об этом, поскольку не Правда им нужна, а истина; вот что говорит Константин Леонтьев: «Правды на земле не было и нет, не будет и не должно быть; при человеческой правде люди забудут Божественную истину!»

Впрочем, некоторая усталость от «правды-матушки» свойственна всякому русскому человеку, который видит чистый субъективизм в ее проявлениях и даже некоторую корысть в ее использовании. В дневнике 1915 г. Михаил Пришвин писал: «Камень-правда [опять камень! — *В. К.*]. Среди поля камень лежит большой, как стол, и нет от этого камня пользы никому, и все на камень этот смотрят и не знают, как взять его, куда деть… всем надоел камень, и никто взять его не может — так вот и правда эта». *Правда как сила*, или даже *мощь*, — вот естественное представление о справедливом решении дел: «Правда приближается к человеку в чувстве силы и является в момент решения бороться: бороться за правду, стоять за правду. Не всякая сила стоит за правду, но всегда правда о себе докладывает силой» (Пришвин, 1986, с. 168). То же сказано и историком: «В русской народной поэзии мысль о торжестве правды над кривдой отнесена в область сказки, между тем как противоположная мысль о том, что «кривда правду переспорила», многократно повторяется в пословицах, песнях, преданиях, то есть в произведениях, стремящихся к более правдивому изображению жизни, чем сказка» (Потебня, 1976, с. 407).

В отличие от «истины», «правда» изначально дана в целостном виде, для уточнений ее смысла постоянно возникают словосочетания: *праводѣяние*, *правомѣрие*, *православие*, *правословье*, *правосутье* и пр. «Истина» уводит мысль в сферу интеллектуальную, объективно существующую или умопостигаемую, требующую разумного обоснования или доказательств. Понятие о «правде» связано с действиями души и духа, отражает не логику мысли, а логос Духа. Правда — идеальна, тогда как истина представляется приземленной, она всегда при тебе лично — это земное воплощение Божественной Правды, тот «капитал», с каким начинают всякое дело. Правда — воплощение благодати. Исти-

ны и в суде не искали, зная, что ее не добьешься, за истиной не уходили в дальние земли и страны, во имя истины не погибали — всё это совершали только во имя Правды. Истина противопоставлена лжи и обману, правда — кривде. «Неистины» быть не может, поскольку всегда ее можно изъяснить, тогда как «неправда» все-таки встречается, но только как извращение «правды». Истина пребывает в известном пространстве, она занимает м е с т о; правда есть изменчивость во времени, она текуча и переменчива в оттенках. Это мечта, идеал — бытие, а не быт.

Для серба или словенца *правда* — тяжба согласно закону, а в Древней Руси символ «правды» заключал в себе все пределы справедливого возмещения, возможные в этом мире: и обет, и присяга, и благоприятное решение, и договор, и оправдание в суде, и судебные поединки, и свидетельства на суде. Идеальный мир Божьего суда как бы переносился в земные пределы, становясь мечтой о несбыточном. Но стоит ли удивляться, что светлое будущее видели именно в образе Правды.

Так Правда, идеал и мечта, спустилась на грешную землю и стала скучной и серенькой, как осенний северный день.

И разошлась она, Правда, во множестве личных правд, очень редко соответствуя и с т и н н о й правде, столь часто даже отрицая «истинную правду и любовь нелицемѣрну» (Дом., 97).

ДОЛГ И ОБЯЗАННОСТЬ

Истинно нравственное существо не нуждается в понуждении, в приказе, в настоянии; оно само сознает долг и раскрывает его во всей полноте.

Николай Федоров

В наше время говорят о правах и обязанностях, противопоставляя их друг другу и настаивая, обычно, только на своих правах. «Но нравственность есть долг», — заметил Гегель, и был прав. Потому что проблема прав и обязанностей — юридическая и этическая проблема.

Существует устойчивое мнение, будто этические представления о долге возникли и развивались в протестантской среде (Вебер, 1990, с. 56 и далее). Мало сказать, что такого рода «долг» своеобразен: это расчетливость, интерес и польза, в их корыстном соединении они способны дать награду — спасение души; рациональный подход к делу и трудолю-

бие, бережливость и добропорядочность в быту — вот призвание (*Beruf* у Лютера), т. е. избранничество (*professio*) на ниве Господней. Кант завершил развитие этой идеи, объявив столь рационально понимаемый Долг нравственным императивом (долг как обязанность).

В русской традиции все не так. Тут личный «долг» всегда окрашен неким чувством единения с другими, ради которых долг следует исполнять. Не ради себя — ради других. «Экономические» основания такого понимания долга также основаны на идее отказа от излишеств, но нравственная линия отказа от лишнего, т. е. от л и х а, — совсем другая. Важно, как отнесутся к этому отказу другие. Герои романа Достоевского «Подросток» понимают это; они говорят, что «слово *честь* значит долг… везде доселе (в Европе то есть) при уравнениях прав происходило понижение чувства чести, а стало быть и долга». Не польза, а честь определяют статус долга. Не «вещь», а «идея» лежит в основе нравственного долга.

Польза не является первостепенной ценностью, и такое представление сохраняется долго; для Николая Федорова *совесть* и *долг* — синонимы (Федоров, 1980, с. 273), а личная честь у Достоевского — та же совесть. Получается, что долг — это чувство ответственности, хотя как раз об ответственности речь никогда не идет. Русский человек, по мнению русофобов, прежде всего безответственный человек. Может быть, потому, что не любит русофобов? Но кто его упрекнет за это?

Этическое понятие «долг» отвлеченно в высшей степени. Это предел развития того нравственного чувства, которое определяет отношения людей в модальности «должен».

Сначала это чисто материальный долг, взятые взаймы ценности или суммы, которые следует вернуть. В этой последовательности действий для славянина главное — *вернуть*. А пределы и границы возвращаемого определяются совершенно другим моральным императивом, для славянина самым ценным: идеей справедливости. Могут быть случаи, когда возвращать-то как раз и не следует, поскольку это будет безнравственно.

Из конкретных, вещных, жизненных отношений возникает и абсолютное убеждение в необходимости расплаты за полученное, «долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, преступления» (там же, 1980, с. 169).

Таково вообще суждение «реалиста», интуитивно осознавшего реальное движение смысла. Направленное на обозначение «вещи» (ценности, деньги и т. д.), слово *долг* одновременно должно бы обозначить и идеальную сущность «долга», а высшая форма проявления идеаль-

ного, конечно, Бог. Нравственная обязанность перед Богом — вот самое раннее переносное значение слова *долг.* И это не просто метонимический перенос по смежности. Это естественное для «реалиста» удвоение сущностей на основе созданного культурой символа. Чтобы не возникало (в устной речи) путаницы, идеальный смысл «долга» стали обозначать с помощью отвлеченных книжных суффиксов высокого стиля, появились в речевых формулах слова *должность* и *долженство.* Формулы типа «отдать Богу долг» все еще в ходу, да и слово *долг* по объему шире производных от этого корня (не говорря уж о том, что это *старое* слово). Оно и становится гиперонимом, а все производные слова в XVIII в. специализировали свои значения. «Должность к государству» превратилась в простую *должность* 'служебные обязанности'.

Таким образом, частные формы в проявлениях долга стали обозначаться многими словами. *Должность, долженство, долг, обязанность, повинность* и др. дошли до нашего времени. Семантический синкретизм слова *долг* постепенно дифференцировал оттенки «долга», синкретизм символа в исходной форме обернулся отвлеченным обозначением категории. Свою роль в этом изменении сыграли определения типа *должный,* которые как бы «втянули» в себя отвлеченную идею нравственного долга. *Должность* как 'служебный пост' тоже соотносится со смежными по смыслу словами. *Обязанность* происходит от *обязать,* т. е. как бы «обвязать» человека моральным долгом, навязав ему свою волю. Слово *обязанность* впервые отмечается в словаре 1789 г., понятие об «обязанностях» перед государством (не перед обществом и не перед семьей) сложилось только в XVIII в. на основе другого понятия — об *обязательстве* (с конца XVII в.).

Я д о л ж е н по нравственным соображениям, но меня о б я з ы в а ю т по социальным основаниям. «Обязанность» действует в отношении себя самого, тогда как «право» как бы отчуждено и направлено в отношении другого (*своя правда — его право*).

Это та же самая модель отношений, которая представлена и в древнерусских парных формулах типа стыд *и срам, радость и веселье.* Личная воля растворяется в соборной свободе. Твои обязанности определяются правами других. Долг подкрепляется обязанностями, уточняя пределы взаимных прав. Долг и есть обязанность чести, в то время как сам по себе долг связан скорее с личной совестью. А обязанность — в долге. Одного без другого нет. Внутреннее переживание возникает как ответ на давление извне. И чем крепче утверждается государство, тем больше у человека обязанностей, долгов и всего остального, что сужает пределы личных прав. Не всякому по душе, если «на душу давят»;

происходит развитие смысловых оттенков слов, появляются новые слова — а это отчасти искажает общую перспективу всей связки нравственной категории. Категория «долг» не только у д в о е н а в различии реального и идеального (это случилось в Средние века), категория «долг» еще и р а з д в о е н а пониманием нравственного долга и прагматической обязанности (а это уже достижение Нового времени).

Почему так не любит русский человек «обязанности»? Кажется, это ясно. Если он совестлив — он и так понимает свой долг, ему не нужно напоминать, унижая его достоинство. В противном случае поступить наперекор — первое желание оскорбленной души. Если же совести у него нет, навязывание обязанностей приводит к искажению принципа «долга». Долг по обязанности рождает желание возмездия.

ДОСТОИНСТВО И УВАЖЕНИЕ

Судьба определяет меру достоинств, благодаря которым человек может ожидать уважения со стороны общества. Не подлежит сомнению, что исходный семантический синкретизм словесных корней с течением времени разрушался в пользу более точных и всегда однозначных обозначений. *Хула* — она же и *хвала*, *слово* — оно же и *слава*, *честь* — она же и *часть*. Однако в основе этого процесса уточнения лежала и д е я, мыслимая в слове и посредством слова. Иначе было в жизни, особенно если речь шла об отдельном человеке. Он по-прежнему оставался один на один с судьбой, с хулой, со своей личной честью, которая все настойчивее замещалась идеей совести. В конкретностях жизни проявления судеб не разбегались волнами подальше друг от друга; наоборот, на человеке они сходились в многоцветности всех оценок, которые человек заслужил в этой жизни мыслью, словом или делом своими.

И честь, и судьба, и справедливость — всё это правда жизни, которую личность сама и создает. Но и выделенные сознанием предикаты личности — воля, честь, справедливость и другие, — также создавали неустранимую сеть отношений и признаков, в которых человек сохранялся как личность в данной общественной среде.

Поэтому представления о предикатах, например о чести, изменялись в связи с преобразованиями социальных отношений в обществе. Вообще, говорят историки, идея чести несовершенна, поскольку очень часто в жертву чести приносится добродетель (Хёйзинга, 1988, с. 261; также Оссовская, 1987, с. 144 и след., 170 и след.). Но добродетель —

проявление Добра, которое по-прежнему регулирует человеческие отношения, преобразуя в том числе и качество предикатов личности.

Самое раннее изменение образа чести как ч а с т и в честь = почитание было связано с развитием феодальных отношений, свою роль сыграло тут и отношение к чести противника (идея рыцарства, которого, по мнению многих, на Руси не хватало).

В «Сказании о Мамаевом побоище» *честь* и *слава* уже разведены по этическим полюсам и противнику отказано в чести. Мамай — «нечестивый царь» (Сказ. Мамай, 62 и далее многократно), а его союзники «живущи межу нечестия» (там же, 58). Эти союзники-предатели, Олег и Ольгерд (к реальным героям событий отношения не имеющие), к Мамаю обращаются «с великою честью и с многыми дары» (там же, 45), «с великими дары и с многою тешью (честью)» (там же, 46), «многыми дары почтивъ» (там же, 60), и тот много «даров и чьсти от них приимал» (там же, 49). Такая почесть всегда сопровождается дарами, это, конечно, не честь, а «часть». Честь всегда понимается как материальные дары (у Мамая), она всегда «земная» (там же, 68) или как победа (у Дмитрия), всегда духовная сила. Сам Мамай вовсе не видит в том какой-то «чести» и в ответ благодарствует «на дарех ваших и за х в а л у вашу» (там же, 47), «за хвалу вашу великую» (там же). Это не почесть и уважение, а по-восточному понятая лесть-хвала.

Слава в «Сказании» возносится только Богу, главным образом в молитвах князя Дмитрия: «Ты еси царь славы» (там же, 52), и даже враги «познають славу твою» (там же, 53), «слава тебе, вышний творец» (там же, 75) — а через него и к самому Дмитрию: «Нъ обаче твой връх, твоа слава будет» — победа (там же, 65). Однако после поражения Мамая речь идет уже не о славе победителя, а о его чести: «Кому сия честь буде, кто побѣде сей явися?!» (там же, 72). Рыцарская честь понимается как честь личная, честь славного и м е н и (примета лица, так же как знамя — примета рати). После победы Дмитрий говорит воеводе Боброку: «Чести есмя себе доступися и славнаго имени» (там же, 75), как и воины их «хотять себе чьсти добыти и славнаго имени» (там же, 56). *Славный* теперь — всего лишь один из многих предикатов чести — это слава имени, а не самого лица; авторитет и уважение.

Наоборот, в житийных текстах древнее сочетание «честь и слава» до известных пределов сохраняется, оставаясь приметой «внешнего», мирского бытия. Как позже скажет Нил Сорский, «не сподобленъ чести и славы вѣка сего» (Нил, 10). Уходя в монастырь, человек «оставляет честь и славу» (Жит. Сергия, 47); приходящие миряне и Сергия Радонежского хотели бы видеть «в чти и славѣ» (там же, 60), а не с мотыгой в руках — «надѣях видѣти его въ мнозѣ чти и славѣ и въ величьствѣ» (там же, 59).

Однако сам Сергий не болезновал «о чести и славе… въ честныя игуменьства [его]… устроен бысть монастырь славенъ» (там же, 77) и т. д. В монастырском быту мирские честь и слава растворяются в предикатах к разным явлениям (игумен — честен, монастырь — славен), становятся бледными признаками мирской жизни. Духовное всегда «во славе лежить», телесное может обрести почитание. После кончины Сергия о нем говорят только как о «честном»: «Честное его тѣло на одре положено бысть и многыми иноки честно обстоимо… убо честное тѣло его цѣло и нетленно пребываеть даже и до сего дне… И честь въздавая отцю… О, честный отче!» (там же, 89–90). Со стороны верующих к Сергию обращены «честь и хвала», «честь и любовь», «похвала и честь», «гордость и слава» (там же, 60–61), но также «слава и слышание (слух, молва)» (там же, 98). О самом Сергии говорится только в тоне чести: «И к Богу честным житием подвигнути… чистым своим и непорочным житием» (там же, 93), его «сѣдинами честно… понеже Бога чтяше, и Бог почте его и честь многу положи на нем» (там же, 95).

Феодальная честь становится приметой особого класса: «Познайте, князи, свое величество и свою честь». Честь — как представление о том, «чтобы не делать никакой низости» (слова Лейбница), вероятно, содержалось и в средневековом русском понятии «честь». Но формировалось такое понятие не на бранном поле, а внутри церковной ограды.

Говоря о чести и «величестве», имели в виду то, что сейчас известно как «достоинство».

Достоити — глагол весьма неопределенного значения. Следует *достояти* до определенного сана или чина, чтобы достичь своего уровня «величества», или достоинства. С XII в. определение *достойный* значит сначала ‘подобный’, т. е. ‘подобающий (своему положению)’ или ‘соответствующий’ ему, следовательно — уважаемый. Это мир, в котором «место красит человека». Как можно понять из развивающейся семантики корня в этом глаголе, сначала говорят о чем-то, что *сто́ит*, идет по своей цене, и поэтому *заслуживает*, а значит, и *принадлежит* к данному классу вещей или лиц (СлРЯ, 4, с. 339).

С XV в. достойный определенно понимается как заслуживающий почитания. В текстах XII в., описывающих деяния Андрея Боголюбского, этого слова нет, а в Никоновской летописи оно уже встречается: «И многи вещи и дѣла памяти д о с т о й н ы сотвори» (Андр. Богол., с. 338).

До XV в. *достоинство* — всего лишь ‘звание’ в гражданском состоянии, или обеспечивающее такое состояние ‘имущество’, т. е. достояние. Уже не гордость и честь («величество») феодала имеется в виду, а «имение»; *достоинство* есть *достояние*.

В конце XV в. и в XVI в. *достоинство* — это состояние человека, заслужившего общественное признание (1495 г.), обладающего особой ценностью гражданина (1518 г.), а следовательно, значимостью, т. е. особым авторитетом (1554 г.) — это первые употребления слова, зафиксированные в исторических словарях. Однако *достойность* как признак достоинства появляется гораздо позже — известна с 1670 г.

В XVII в. появляется еще одно слово, постепенно заменяющее идею чести. Оно уже не церковнославянское, как достоинство, а заимствованное из польского — *уважение*. Польский глагол *uważać* 'соображать, наблюдать', следить за тем, как взвешивают (польское слово восходит к немецкому *Wage* 'весы'); такое значение сохранилось в украинском *уважати* 'принимать во внимание, считать'. Внимательно наблюдая за кем-то (внутренний образ корня), мысленно взвешивают его достоинства с тем, чтобы их оценить по заслугам. Это чисто мещанский взгляд на честь-авторитет, но очень логичный переход метонимического характера, как раз и свойственный уровню мышления того времени. Нужно лишь помнить, что все новые обозначения, служившие для признания заслуг (уважения) — слова книжные, они и должны были отражать строгую логику заранее определенных смысловых смещений. Однако результат оказался весьма выразительным.

Честь как часть чего-то конкретно предметного определенно связана с в е щ н ы м миром отношений; *достоинство* явлено в слове, с помощью которого, примеряясь к личности, оценивают ее качества и заслуги; *уважение* предстает как законченность и д е и, особенность которой — взвешенность решений, принятых на основе наблюдений над той же личностью. Честь твоя определяется общей у-часть-ю, твое достоинство оценивается на фоне других субъектов права, уважение же — всегда лично твое уважение, оно не связано с окружением. Смена терминов отражает изменившееся отношение к чести. Честь измельчала потому, что ее вещность не всегда согласуется с идеальностью совести, ее замены. И д е я чести в смене слов предстает все более отвлеченной, все более прагматичной в отношении к конкретному человеку, уже извлеченному из своего окружения (честь) и своей среды (достоинство). Кроме того, уже не сам человек определяет уровень своей чести, сохраняя свое, например, достоинство; за него это делают другие, часто неизвестно, кто именно. Отсюда сакраментальный вопрос, постоянно возникающий на устах растерянного обывателя: «Ты меня уважаешь?!»

Но все-таки что-то мешает внутреннему нашему чувству принять этот род «чести» в его понятийной четкости. Понятие — дело тонкое: сегодня одно, а завтра уже другое, а «жить по понятиям» нехорошо, не ладно. Тем более что в погоне за точностью термина и однозначностью смысла уже пытаются заменить заимствованиями коренные славянские слова. Они появлялись постепенно, обычно через французское посредство (корни тут латинские), подспудно повторяя семантическое развитие собственно славянских слов. Сначала это был *решпект* 'почтение, уважение' (1731 г.), собственно достоинство, откуда *респектабельный* 'достойный'; в 3-м издании «Толкового словаря» Даля *решпект* низводится на уровень слова «народного и шутливого». Затем является *репутация* (1806 г.) в значении 'обдумывание, размышление' по типу «уважить»: «слава человека, добрая и дурная... общее мнение о ком-либо» — в том же издании Даля (1907 г.). И в этой последовательной смене лексем достоинство сменяется уважением, как было это в момент появления слова *уважать*. В начале XX в. является слово *престиж* 'авторитет, влияние' — от французского слова, смысл которого то же издание Даля показывает как 'обаяние, обольщение'. Вот до какой черты дошло представление о ч е с т и в XX в.

Это лишь один из примеров того, как даже в новейших заимствованиях семантический след собственных движений смыслообразов повторяется, отраженным светом осеняя потуги современных речетворцев; они-то полагают, что все это внове... но все уже было. И растет на корнях народных символов.

Да и привычки у нас другие, понятие — дым, нам нужен символ. А символичны в нашем сознании всё же честь и совесть. Поэт Александр Яшин в «Исповеди» выразил это «внутреннее чувство». Фрагментом из этого стихотворения мы и закончим рассказ:

В несметном нашем богатстве
Слова драгоценные есть:
Отечество,
Верность,
Братство,
А есть еще:
Совесть,
Честь...
И если бы все понимали,
Что это не просто слова, —
Мы многих бы бед избежали.
И это не просто слова.

СУДЬБА

В русском сознании «судьба» и «счастье» объединены общностью проявлений и расположением на линии жизни, которую каждому следует пройти *своим путем*: воспоминание о прошлом ⇨ переживание настоящего ⇨ предчувствие будущего.

Человеку нечто суждено с момента рождения — это судьба; он проживает жизнь в настоящем — это страдания свободы; и все это с тем, чтобы обрести счастье. К счастью идут, к нему стремятся, его предвкушают как награду. Что суждено — того не миновать, но страсти в миру способны отчасти судьбу изменить. Судьба — не рок-фатум, изначально обрекающий на неизменность приговора. Судьба — проявление многих видовых оттенков; это — и *доля*, и *участь, и удача*, и знаменитый русский *авось.* Действие судьбы распространяется и на настоящее время, потому что свойственное русской ментальности представление о прошлом и будущем как реально существующем в настоящем времени предполагается верой в судьбу… и глагольными формами времени, согласно которым *иду* — в настоящем времени, а та же форма, но в другом виде — *приду* — уже в будущем. Представление о будущем как реально существующем в настоящем предполагается верой в судьбу.

Так что судьба охватывает все три отрезка времен, членимых сознанием. По мнению А. Ф. Лосева, напрасно «забросили это понятие „судьбы" и заменили его понятием „причинности", ведь судьба совершенно реальная, абсолютно жизненная категория… жесткий лик самой жизни» и «распоряжается нами только судьба, не кто-нибудь иной» (Лосев, 1991, с. 144). Но также и счастье неопределенно во времени. Его не только ждешь как цели, его и переживаешь как прошлое. Счастье понимаешь «задним умом», когда уже поздно: «Счастье не действительность, а только воспоминание» (Ключевский, 1990, с. 433).

В рассмотренных символах ментальности заметно расположение по оси координат: вертикальной — *Дух* и *Душа*, и горизонтальной — *Правда* и *Судьба.* Душа человека стремится к *духу*, очень редко его достигая, так что и душевность еще не всегда — духовность. Поиск Правды — закона справедливости влечет человека к Судьбе, которой не знает он, и никогда не узнает, пока не свершатся времена, так что и мудрость разума не сможет осилить воли характера. То, что лежит в основе закона-нормы и связано с о-сужд-ением, данным в суждении логики, противопоставлено Благодати правила, символа о-правда-ния в правде праведной жизни.

Благодать превыше закона, но ведь и закон — существует. Он действует в жизни реальнее Благодати, потому что Закон — это *вещь*, а Благодать — *идея.*

В силовом поле между Законом и Благодатью живет человек, и судит его Судьба; закон — не закон, а напряжение личной совести. Уже греческие хронисты отмечали, что славяне не верят в судьбу-фатум. Отношение славян к судьбе проясняет и понимание свободы воли, вообще всякой свободы. Судьба — символ всего, что происходит с человеком помимо его воли, и случайности, и предопределения , и предрасположенности в этических категориях добра и зла, суда и приговора, мести и возмездия, награды. Так говорят нам исследователи русской «судьбы».

Русский язык множит оттенки, воспринимая латинские термины, но *фатум* и есть *рок*, *фортуна* — это *жребий*, и незачем увеличивать число неприятностей удвоением слов в со-бытиях жизни.

Судьба и Счастье — одно и то же, но только Счастье — это удавшаяся Судьба.

Судьбу как «синтаксис жизни», как сплетение природных явлений понимали стоики; отсюда связь Судьбы с Истиной. Судьба и есть первопричина всего истинного, она эту истину и вскрывает. Так рассуждали мыслители, для которых истина — источник всего.

Для язычника в его прагматизме дела судьба есть необходимость, неизбежность, каким-то образом сплетенные со случайностью. В. Н. Топоров полагает, что у славян судьба и случай общего корня — ***sot-*** (Понятие судьбы, с. 38). В разное время и для разных народов судьба предстает в различных одеяниях: рок, Бог, мировая Воля, необходимость, закон, причинность, предопределение — и как только не называли то, что искони зовется Судьбой: *суждено*. Каждый раз, называя новым словом, в самомнении полагали, что тем самым уже все объяснили.

И самое мудрое — спорить с Судьбой. Русский человек не старается переобозначивать то, что от века имеет личное имя. Русские философы устранили мистическое понимание Судьбы как символа, который можно изменить и словом (ворожбой), и делом (колдовством), который можно увидеть в знамении или прозреть в предвидении. Судьба есть «Высшее Первоединство» для Алексея Лосева, а согласно Сергею Булгакову, Судьба есть единство встречи, вины, заслуги и воздаяния.

Судьба связана с надеждой («необоснованной надеждой» — говорил наш филолог, академик Виноградов), как счастье связано с любовью; и в то и в другое нужно *верить*.

Историческая последовательность в восприятии судьбы славянами подробно представлена многими фактами, которые можно изложить в таком порядке.

Вера в случайность жребия как в глас судьбы (Судьба безлика, фатальна, человек перед нею беспомощен); затем — вера в добрые и злые силы, на которые можно воздействовать магией; еще позже — вера в великих матерей, подательниц жизни и благ (их можно утихомирить жертвами); еще позже — вера в Судьбу как в силу Бога (в определенном ритуале можно говорить с Богом); потом — вера в предопределение, данное Богом, и человек — сам творец своей судьбы, хотя и суженой Богом. Проблема Предопределения — католическая и особенно протестантская проблема, говорил Николай Бердяев, отказывая ей в существовании на Руси. Все представленные понятия о Судьбе — в прошлом, сегодня остается вера в судьбу как вера в личного Бога.

Итак, в различных системах измерений судьба — это причинность, время или воля Божья, и каждый оценивает ее по внутреннему смыслу древнего славянского слова, для него приемлемого слова: *причина*, *время*, *Бог*.

В частотном словаре употребления русских слов нужные нам имена Судьбы от самого частого *судьба* до самого редкого *рок* располагаются так:

судьба — доля — участь — удел — жребий — рок.

СУДЬБА И РОК

Русские пословицы, в которых рок и судьба персонифицированы, показывают Судьбу судьей, а Рок — палачом («Рок головы ищет»). Все прочие слова изображают само действие — кару, казнь, совершение дел и событий согласно предначертанному внешней силой плану. По происхождению все они восходят к глагольным корням (выражают действие), имели пространственное значение, обозначали долю, удел, часть по жребию, выпавшему лицу, — просто пай, определенный участок земли или других владений. Метонимический тип мышления, присущий Средневековью, определял движение оттенков символа в мыслительном пространстве: в прошлом или за прошлое причитаются человеку *жребий*, *доля*, *у-часть*, как и совместное *с-часть-е*. Выражение части от целого — синекдоха; здесь идея «настоящего» времени как выражение личного пребывания в целом — *лица* в *общине*. Моральное в со-знании — всего лишь отсвет социального в жизни.

Христианство привносит сюда уже готовую идею судьбы и рока, Провидения и предопределения — не материальное распределение «вещей» предметного мира, а нечто сказанное, кем-то неведомым изреченное в прошлом, что предстанет как идея расплаты в *будущем* .

Вот почему судьбу не обманешь — человек не властен над идеей; но доля или часть — мера вещная, ее изменить можно. Язычество оптимистично. Слово *судьба* почти до Нового времени обозначало 'судебное заседание, судилище и приговор'. Именно в этом смысле и понимали его наши предки. «Русская *судьба* есть приговор, и этот приговор отменить невозможно» — таково суждение всех ученых, разбиравших смысл термина. Но уже в домонгольской Руси в переводных христианских текстах то же слово использовалось в значениях, передающих идею Божьего *суда* («но есть, есть Божий суд…»), а следовательно, и приговора, а значит и Провидения. Это причина, почему при необходимости найти общее (родовое) по смыслу слово избрали слово *судьба.* Насыщенное многослойным смыслом, оно и стало словом-символом, сегодня выступая в качестве гиперонима родового смысла. В отличие от других имен «судьбы», имя *судьба* освящено идеей внематериальной ценности.

Судьба не знает ни начал, ни концов, она обретается в заколдованном круге причин и целей, которые не предполагают ни условий ни следствий. Поэтому в личных судьбах прошлое и слито с будущим, отмечен лишь момент — это *миг настоящего*, т. е., по смыслу причастия, одновременно и наставшего, и тут же настающего. Только взгляд извне и только спустя время, потом, объективно помогает выделить эти моменты преобладающей силы прошлого (когда *из-реч-енное роком* сгустится) или будущего события (когда *у-реч-енное* сбудется). То, что некогда было *сказано*, в современной культуре трактуется как *предписанное*. Смиренно и кротко нужно встретить Судьбу, как она предзадана, ведь «от судеб защиты нет».

Все, что мы сказали о судьбе, невозможно проверить, кроме того, конечно, что она, по слову Владимира Даля, *неминучая*.

Идея «судьбы» не является собственно русской или только русской. Она воспринята из книжной культуры и, по-видимому, народному сознанию не присуща в столь обобщенном родовом смысле. Понятие судьбы по-немецки педантично и системно представлено у немецких философов. Шеллинг и Гегель показали взаимные связи между судьбой и роком. В мистическом немецком восприятии неумолимость судьбы — слепая сила (вещный порядок мира), а рок есть сила «незримая», явленная как идея, и человек поступает согласно этой идее. Так

выделяются три периода истории: *Судьба* как суждение о прошлом — *Природа* в закономерностях настоящего — *Провидение* в будущем («когда приидет Бог...»). Уже сам характер человека есть его судьба. Человек действует согласно идее, но идею направляет судьба. Примирение с Судьбой невозможно; это сила, враждебная жизни, и страх перед нею — это боязнь самого себя. Тема Судьбы связана с проблемами справедливости, возмездия и — неизбывной тоски, о которой так много сказано немецкими поэтами.

Типологически общими для всех представлений о судьбе являются характеристики судьбы: это некое высшее начало, но внешнее человеку, влияющее на него, но не контролируемое им — основной концепт вселенских связей, которым подвержено всё вокруг.

О любом отвлеченном имени, о русском символе, можно сказать одно и то же: религиозно мыслящий человек знает *символ*, обыденное сознание *доверяет образу*, а «научный» рассудок никакого *понятия* о том не имеет, поскольку, по его мнению, объекта под названием «судьба» не существует. Точно то же ответил бы нам робот, если бы мог судить о высших человеческих ценностях, не измеряемых мерой вещей. Наоборот, «словом *судьба* человек оформил идею, воплотившую его реальную зависимость от внешних обстоятельств, и наделил ее сверхъестественной силой» (Чернейко, 1997, с. 303).

Для язычника в его прагматике дела судьбы — необходимость, неизбежность, накрепко сплетенные со случайностью. Ведь *судьба* и *случай* слова общего корня. Только судьба — это линия жизни, а случай — узел на этом пути. В основе русского образа лежит представление о пути, о встрече, о схватке — «преднамеренная активность», в отличие, например, от французов (идея судьбы соотносится с игрой в кости). Француз активно преобразует то, что ему мешает, а русский уживается с помехой, игнорируя ее присутствие. *Удача* как *удаль*, которой все удается, наоборот, противопоставлена французским словам в том же смысле. И то, что *случай*, как встреча на пути, уже у русского — это активность, ответственность, одушевленность и прочее, а у француза — пассивность и т. д.

В образных первосмыслах слов во многих языках судьба представлена как сплетение нитей жизни в своеобразную ткань *текста*, т. е. как связь и одновременно как речь, а это тоже сплетение, но уже не вещей, а слов. Идея абсолютных и повсеместных связей («все во всем») древняя, ей отдали дань почти все народы, и как идея, в *роде*, представление о судьбе у всех у них почти совпадало. Это — совокупность реальных фактов, дел и поступков вещного мира, которая не прошла через

обобщающую их и тем самым соединяющую воедино идею, не освет-лена мыслью, не стала предметом рефлексии. Для мысли-сознания она оказалась избыточной — а потому ей и недоступна.

СЧАСТЬЕ

Участие частное не заключено ли
в счастии общем?
Петр Чаадаев

Проблема человеческого «счастья» — в области религиозной, так всегда полагали русские философы; и это верно: свобода — символ социальной жизни.

Во многом счастье противоположно судьбе. Счастье не судит и не суждено. Счастье выпадает, его по-луч-ают по с-луч-аю. Счастье, определял Даль в своем словаре, есть случайность, желанная неожиданность: *талан, удача, успех.*

Счастье непременно со-часть-е, совместная доля многих, покой и довольство. Поскольку же с-часть-е есть с-луч-ай, то везёт обычно глупому: «Глупому счастье, умному Бог даст». Шальное счастье как удача удалого в древнерусском языке именовалось *вазнь* от исконного *васнь* ‘дерзость’, ср. древнерусск. *вазницъ* ‘удалой’ и, следовательно, счастливый. Само слово съ-часть-е имело значение, скорее, ‘со-участие’ и употреблялось в добавление к другим, более важным словам сочетания. Так в летописях: «молениемъ и его царским счастиемъ окоянный царь крымский устрашися побѣже» (Никон. лет., 1583 г.); «здоровием и счастиемъ великаго князя Ивана Васильевича» (Псков. лет., 1474 г.), «правителю неподвижному (т. е. непоколебимому) и счастливому» Ивану Грозному (1558 г.). Счастьем *счастье* стало достаточно поздно, уже тогда, когда совместное участие в добрых делах стало приносить свои плоды.

Счастье сродни чуду, но это и есть чудо — нарушение порядка, естественного хода событий. Тогда-то у русского счастливого человека возникает чувство вины за дурацкое счастье свое, которое, может быть, нарушает какой-то в мире порядок, разрушает чьи-то лад и меру. Глубокий внутренний трагизм в соединении счастья с чувством вины, сомнение в нравственной правомерности личного счастья в переживании личности — вот отношение русского человека к неожиданно свалившемуся на него счастью. Счастье — покой равновесия, но равновесие возможно

только в отношении с другими. Счастье — со-част-е. Благополучие может быть и личным, и материальным, но счастье есть духовный подъем в у-част-ии многих, всех, при-част-ных делу; это соединение в совместном у-част-ии прошлого опыта с памятью о нем же. «Счастие, как его обыкновенно понимают люди, не может быть прочным уже потому, что фундаментом ему служит или случай, или произвол, а не закон, не нравственное начало. Между тем, таково счастие, о котором мечтают, которого желают себе люди» (Николай Лесков).

Именно потому, что счастье есть переживание совместной участности, *радость* и *веселье* неразрывны тоже, личная радость осветляет общее веселье, субъективное переживание как бы входит в объективно данное веселье окружающих, вещно представленное праздничным разгулом. Радость, по мнению многих, есть некий лад магического поведения, имеющего целью вызвать желаемое в мгновенной его цельности, оживить замершее, вернуть ему целостность, утраченного, лика. Совершить, говоря иначе, доброе дело.

Известно, что в Европе идею «счастья» «открыли» только в XI в. В русских текстах слово *съчастие* появляется только в конце XV в., причем в значении, близком к понятию «участие». Счастье понималось как участие в деле, которое *спорится*, т. е. удачно совершается (*спорина* — успех). Счастье — это успех, но не в том приземленном виде, в каком сегодня под успехом понимают аплодисменты и награды.

Счастье, равно как и судьба, и любовь не являются эмоцией.

Все эти слова просто символы-гиперонимы, выражающие самую общую *идею*, за которой скрываются различные ее *вещные* проявления. «Идею счастья, — заметил историк Ключевский, — мы прививаем к своему сознанию воспитанием, оправдываем общим мнением людей». Счастье, судьба, любовь — все это не только переживание в конкретном чувстве, но и осмысление случившегося в разуме, а, следовательно, и сигналы к действию воли. *Идеи осветляют сущность вещей с тем, чтобы направить энергии человека к нравственному действию.* Их нравственный смысл, между прочим, в том, что, например, для традиционного русского общества идея «счастья» — состоит в нестяжании власти и богатства, в стремлении к *духовной* свободе.

Счастье — точка во времени и в пространстве, она неповторимо единственна (слово употребляется только в форме единственного числа), тогда как несчастий множество, их нескончаемая цепь преследует человека, лишенного *воли к счастью.*

Уже несколько раз мы заметили, что идеи судьбы и счастья идеально-книжного происхождения, в народном обиходе они соответству-

ют конкретно-предметным представлениям о личной доле, об успехе или случае. Такое противопоставление заметно при сравнении двух интуиций — философской и народной, выраженной в пословицах.

Философы поразительно часто говорят о счастье и почти никогда — о судьбе. Русские мыслители устранили мистическое понимание судьбы как символа причинности, времени или Бога, того символа, который можно изменить словом (ворожбой) или делом (колдовством), который, кроме того, можно увидеть в знамении или прозреть в предвидении. Для Сергия Булгакова судьба — это единство встречи, вины, заслуги и воздаяния. В русских метафорах судьба *велит* человеку, ведет его, *смеется* над ним, но при этом свою судьбу можно узнать; человек постоянно в диалоге с нею, и тогда Судьба становится средством объективировать *личную совесть.* Судьба как русская дорога — терниста и извилиста, а путь свой мы все выбираем сами; в конечном счете, судьба человека зависит от него самого. Судьба — это жизненный путь со своею целью, движение жизни, а не высший закон, которому нужно следовать.

И в научном определении судьба — иррациональная, неразумная, непостижимая сила случайности, которая определяет неизбежность события или поступка. В рассудочном понимании *Судьба всегда* — событие *отрицательной ценности*, потому что неизвестна, непонятна и нежелательна. Такое ощущение судьбы заложено в корне слова. Судьба — судит. И тут уж как повезет: *у-дал-ось — у-дач-а*, и ты *у-дал-ой*; а если удача всем вместе, и все при своей "части" — это уже *с-часть-е.* В этом чисто русская «наклонность дразнить счастье, играть в удачу» — говорил Ключевский; «великорусский *авось»*.

«Судьба» в определениях философов чисто книжная, заемная, это *фатум; враждебная*, *слепая*, *роковая*, *неведомая*, *неотвратимая*, *неумолимая*, *превратная* судьба как *сила возмездия.* «Судьба — понятие рабовладельческое», — заметил Алексей Лосев, это идея внешнего давления. Для Николая Бердяева «личность есть единство судьбы. Это основное ее определение» — «История есть судьба человека. Трагическая судьба» — «судьба каждого человека погружена в вечность», в кратковременной жизни одни случайности — «Смерть есть судьба человека». В кругу таких определений вращается мысль русского философа, восходящего до предельных границ развития идея «судьбы».

Не забывая о судьбе, «люди живут счастьем или надеждой на счастье» (Ключевский). Счастье русские мыслители понимают обязательно как *свое*, *собственное*, *личное*, *земное*, *человеческое*, *большое*, *высшее*, *полное счастье* — «субъективное благо», «корень и источник добродетели» (Николай Лосский). Это *мирское счастье*, которое сродни *духовному*

блаженству, но его не отменяет. Счастье — ширь, несчастье — глубина; их соединяет *блаженство*, возносящее человека ввысь. Чисто пространственное восприятие этических норм, счастье не в тоске пресыщения, не соблазн, исключающий даже благоразумие, не наслаждение — счастье в деятельности, даже в страдании, если это *страда* или *страсть*. Ну «что такое счастье? Это возможность напрячь свой ум и сердце до последней степени, когда они готовы разорваться» (Ключевский). А еще счастье — иметь Родину и жить духовно свободным. Секрет русского счастья прост: «Счастье нельзя поймать. Счастье приходит само» (Иван Ильин), причем «счастье одного не может увеличиваться, если в то же время не уменьшается счастье другого» (Александр Потебня).

Символ по-прежнему направляет мысль в верную сторону.

В пословицах судьба и счастье не разведены (их не различает и В. Даль в своем сборнике пословиц), они понимаются как противоположности общего рода и состояния, причина и цель совпадают, «прошлого поминаем — грядущего чаем». «Судьба придет — по рукам свяжет», «от судьбы не уйдешь», «судьба не авось-ка». Слово *судьба* употребляется редко, чаще заменяется конкретными по смыслу словами: *рок* и *доля*.

В пословицах слово *счастье* используется часто, но это — та же судьба, только положительно окрашенная, *чаемая*, *желанная* судьба, хотя и она амбивалентна: «Счастье что палка, о двух концах». О счастье известно, что оно «дороже богатырства», но его не ищут — само придет случайно как божий дар. Счастье определяется судьбой, но вызывает зависть окружающих, его лучше не выставлять напоказ («счастливым быть — всем досадить»). Опять — «совести не хватает».

Напасть табуируется образными выражениями, удача призывается настойчивым повторением родового символа — *счастье*. Поведение тоже строится таким образом, чтобы показать себя незаинтересованным в обретении счастья глупцом, живущим на авось, иронично скрывающим свое интимное желание быть счастливым. «Счастье что трястье — на кого нападет». То, что сегодня аналитически в разуме мы разграничиваем как причину и цель, в сознании народа некогда представало единым целым — всего лишь поворотами на жизненном пути. «Счастье не лошадь, прямо не везет».

И, быть может, это так и есть.

XIX век начинался в русской философии «Разговором о счастии» Николая Карамзина. Любопытно, что он сказал в момент зарождения русского философствования, когда народные интуиции еще не очень далеко отходили от «образованных».

А сказал он так: «Быть счастливым есть... быть добрым».

БЫТИЕ И БЫТ

«Как-то повелось, — писала Зинаида Гиппиус в 1904 г., — что смешивают два слова: *быт* и *жизнь*. То скажут, что нет быта, то, что нет жизни, — и точно, оба слова значат одно и то же. А между тем это не только не одно и то же, но это два понятия, друг друга исключающие. Быт начинается с точки, на которой прерывается жизнь, и, в свою очередь, только что начинается жизнь — исчезает быт. Быт именно перерыв, отдых жизни, как будто летящая птица складывает крылья и садится на дерево. Она жива, она опять полетит… а пока она отдыхает… Жизнь — события, а быт — лишь вечное повторение, укрепление, сохранение этих событий в отлитой, неподвижной форме. Быт — кристаллизация жизни. Поэтому именно жизнь — только она одна — творчество; и это творчество исключает быт, движение круговое, повторительное, почти инстинктивное охранение завоеванного, без рассуждений, без желаний. Воистину отдых… Слава Богу, что есть жизнь» (Гиппиус, 1999, 1, с. 301). Простим автору смешение слова с понятием, а понятие — со сравнением (с птицами). Важнее суть, а суть такова, что подобные рассуждения и сомнения возникают на переломе событий, когда устоявшийся быт в со-бытии направлен бытием (идеей движения жизни).

Событие — всегда революция; сокрушив старый быт, оно выкорчевывает его остатки, и в момент созидания нового бытия возникают различные переходные формы, «отходы усилий» — мещанство, мешочничество, потребительство — все так знакомо русскому человеку в переживаемых им постоянно разного рода «революциях». Передел собственности в России всегда революция, поскольку каждое новое захватывание собственности есть преступление, которое хочется оправдать идеей. В России все обязательно нужно *оправдать идеей.*

В альтернативе *иметь* или *быть* западноевропейские мыслители тоже видели боль разрушения: обладание убивает бытие, т. е. жизнь как его форму, потому что все превращает в вещь и объект обладания, тем самым омертвляя самого субъекта (это мысль Эриха Фромма). Католический философ совершенно прав в своем заключении: «До сих пор многие не поняли, что важнее *быть* личностью, чем *иметь* деньги» (Вальверде, 2000, с. 357). Суждение, которое не расходится с важным для русского сознания представлением.

Кстати сказать (и это важно), что преобладание языков, в качестве вспомогательного глагола употребляющих *иметь*, а не *быть*, может быть связано с тем, что в этих языках глагол *быть* используется для оформ-

ления суждения в предложении; здесь «вещь» (иметь) и «мысль-идея» (быть) разведены в рефлексии, тогда как в русском обиходе бытие и логическое совмещены в одном, т. е. субъект слит с объектом высказывания.

Русский народ в России — «ее коренной, срединный народ, *народ собиратель*» (Соловьев, 8, с. 83). Его, народа, идея — быть всем вместе, а не иметь чуть больше, чем у соседа.

Замечено, что понятие «быт» с его негативной оценочной коннотацией (*быт заедает*...), активное в сознании русского интеллигента, отсутствует в народной культуре — у народа тоже есть трудности и проблемы в жизни, есть «вещно-телесная» сторона жизни, но такого отношения к быту, «такого рационально-эмоционального подхода» к нему у народа нет, ибо народ воспринимает трудности как естественную форму жизни, а интеллигенция — как помеху, как нечто такое, что отрывает от главного, или того, что кажется главным.

Это суждение помогает уточнить проблему «двух культур», одинаково явленных в русском сознании как несовместимые противоположности, причем сознанием отмечена, маркирована идея (поэтому *быт заедает*). Для народного сознания идея и вещь, бытие и быт сопряжены в общей установке как *дело*. «Манихейство» присуще как раз интеллигенту, который разрывает единство «слова и дела», тогда как народ (*народ*) знает, что сладость жизни не в одном бытии, но и в быте также. А уж как совместить их в «общем деле» — это уже его забота.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ



ГЕРОЙ И ПОДВИЖНИК

В исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской Сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева.

Сергей Булгаков

ДВА ХАРАКТЕРА

Б. А. Рыбаков, И. Я. Фроянов и другие историки в трудах по русской истории вникали в тексты былин, и прежде всего знаменитой былины о Вольге и Микуле — и справедливо. За хитросплетениями слов и ритмов скрываются в ней глубины нераскрытого смысла, которые трудно постичь без обращения к другим древнерусским текстам и без филологической их интерпретации.

То не мудрая дружинушка хоробрая твоя... — почему два эпитета стоят рядом, как бы отрицая друг друга? Мудрость и храбрость соединимы только в отваге, но именно о ней-то старые наши летописи и молчат. Поэтический текст ломает логическую связь высказывания, на самом деле следовало бы «перевести» понятным для нашего рассудочного мышления образом: «Твоя хоробрая (храбрая) дружинушка (вовсе) не мудра (не умна)». Тогда в чем заключается сама по себе храбрость?

Древнерусская литература знает два идеальных типа, представленных как характеры. Это характеры символического звучания, очень часто не имеющие индивидуальных черт личности. Они даны как образцы поведения. Но их два, и это знаменательно. Двоица в русском сознании есть идеальность числа. Гармония, лад, с которого все начинается, потому что единица, единство, Единый — это и есть сопряжение ипостасей в гармонию, а три — уже не мирское, а сакральное.

Древнерусская двоица — святой и богатырь, символы воплощения совести и чести, духовное порождение души или тела, как знаменитый «брак» (по выражению Н. А. Бердяева) язычески женственного и христиански мужественного начал в диалектически перевернутом виде: духовность святости и твердость богатырской воли, влияющие друг на друга. В триипостасности человеческого существования — физическом мире *живота*, социального *жития* и духовной *жизни* — русское Средневековье особый смысл видит в *подвиге, подвижничестве, подвигании*, т. е. рвении трех идеальных типов: *делу живота* у воина, *труду жития* у мниха и *пожизненной работе* истого христианина — того самого Микулы Селяниновича, которым так гордится русская былина, но о котором молчат книжные тексты.

БОДРЫЙ И БУЙНЫЙ

У нас богатыри были только до введения христианства. После введения христианства у нас были разбойники.
Иван Киреевский

В этих словах видного славянофила также содержится внутреннее противоречие. Само слово *богатырь* считают заимствованным из древнетюркского диалекта, какого — неясно, потому что известно оно было многим народам. На Руси это слово появилось в XIII в., по Ипатьевской летописи (*Себѣдяи богатуръ*) — с 1240 г., так что богатыри у нас завелись много позже введения христианства. Но если формула верна, не значит ли это, что в дохристианские времена, вопреки утверждению Киреевского, у нас были одни разбойники?

Рассмотрим все по порядку, перебирая слова, начиная с древних.

Студент Петербургского университета Николай Чернышевский под руководством академика Измаила Ивановича Срезневского составлял словарь к «Ипатьевской летописи». Впоследствии этот словарь был напечатан в «Полном собрании сочинений» Чернышевского, а материалы к нему вошли в состав знаменитого словаря И. И. Срезневского. Молодой филолог интересовался не просто словами, а их взаимной связью. Он пытался найти то общее, что соединяет многочисленные слова этого большого текста в их взаимном отношении друг к другу, взятом вне текста. И потому полагал, что группировать слова можно по корням, независимо от их суффиксов или префиксов; но можно еще и объединять их общностью идеи, в этих корнях заключенной.

Так он собрал разбросанные по разным местам летописи слова, соединенные идеей «смелости»: что такое смелость в глазах воина и писателя XII–XIII вв.? Вот эти слова и те значения, которые Н. Г. Чернышевский приписывает им на основании своих текстов.

Бъдрый — ‘смелый, рьяный’, *буесть* ‘избыток сил, здоровья’, *вазнь* ‘отважность’, *дръзъ* ‘отважный’, *дрьзнути* ‘отважиться’, ‘броситься на неприятеля’, *крѣпость* ‘мужество’ (*крѣпко битися* — ‘мужественно сражаться’), *мужьство* и *мужьствьнно* не требуют определения, также не требуют определения *хоробры*, *храбърствуя* или *удалый рожеемъ*, но сюда же попадает и слово *сердитый*: «Романъ бѣ сердитъ яко и рысь» — ‘мужествен’ (?). Сюда же вошли и слова, именующие храбрых, например, *богатырь* — ‘начальник отряда у татар’.

Сверимся со словарем. Первое слово в нем — *бъдръ*. В нем тот же корень, что и в лит. *budrùs* и с тем же значением: ‘бдительный’, потому что слова *бъдѣти* и *бъдръ* — также общего корня. Все греческие слова, которые в древнейших текстах переводились славянским словом *бъдръ*, имели значение ‘быть крепким, здоровым; бодрствовать’, а само прилагательное передавало значение ‘усердный, готовый, порывистый’ — о человеке с правом свободного решения в тревожный момент, трезвом и энергичном (греч. ἧψις и значит ‘трезвость’, а это слово переводилось славянским *бъдрость*). Современные русские говоры сохранили исконное значение слова: ‘полный сил, здоровый, крепкий, энергичный’ — а оттого и ‘красивый’, потому что деятельный человек всегда красив; переносные значения слова развили эту оценочную характеристику, которой в Древней Руси еще не было. Вот размышление в древнерусском переводе: «Тѣмь же мнози чрѣсъ свою силу бодри являются» (Флавий, 378) — бодрыми становятся благодаря силе; значения деятельности и красоты еще не выделены.

В других славянских языках была еще форма *бъждрь*, но восточные славяне ее не знали. «Мягкая» форма особенно распространена в восточноболгарских книжных текстах, которые в XI в. наши книжники взяли за образец — и только в тех переводах *бъждрь* встречается; эта форма не вошла в русскую речь — верный знак, что *бъдрый* во всех его значениях идет из древних языческих времен и точно не является книжным словом. Вдобавок и решительность в христианском мировосприятии никогда не почиталась как свойство «красивое». Характерно также, что в разных вариантах одного средневекового текста слово *бъдрость* могло чередоваться со словами *усердность* или *трезвость* (списки «Пчелы» и «Пандектов»). Это также входит в характеристику бодрости; не случайно поучают князя: «Но буди и всегда бъдръ» (Посл. Якова, 189) — всегда готов к делу.

Крѣпость как ‘мужество’ пришло из книжного языка, потому что этим словом стали переводить греч. ἀνδρέιος ‘мужественный, дерзкий’. У славян *крепость* — слово столь же общего значения, что и *бодрый*; каждый мог быть крепким, т. е. ‘твердым’ в каком-то деле. В начале «Слова о полку Игореве» сказано: «Почнемъ же, братие, повѣсть сию отъ стараго Владимера до нынѣшняго Игоря, иже истягну умь крѣпостию свою и поостри сердца своего мужествомъ. Напълнився ратнаго духа, наведе своя храбрыя плъкы на землю Половѣцькую за землю Руськую». Слово *крѣпостию* переводят на современный язык «мужеством», «доблестью», что вряд ли справедливо, потому что слово *доблесть* сюда не подходит по смыслу (в чем мы еще убедимся), а *мужество* и без того

поминается рядом. *Крѣпость* — это та твердость, с какой требовалось в те суровые времена вести свои дела, именно 'твердость, стойкость, духовная сила' (Сл., 3, 22 и далее), которые основаны на физической, умственной или душевной силе человека. Подобная твердость духа была свойственна и женщинам. И автор подсказывает нам: *истягну* — 'испытал', но испытал ум, тогда как мужество заостряет сердце, а ратный, воинский дух наполняет всего воина целиком. Употреблено здесь и слово *храбрые*, которое важно в этом ряду слов и тоже является древним словом, но *храбрым* назван не князь, храбры его полки. Князь редко называется храбрым — он может быть дерзким или крепким, но храбрым — никогда. Вот: «Зане бѣ муж бодръ и дерзокъ и крѣпокъ на рати» (Ипат. лет., 226б, 1187 г., — высказывание выражает последовательность действий: бдительность (готовность) ⇨ решительность в приступе к действию ⇨ твердость при исполнении начатого. Таков идеал древнерусского князя, каким видит его летописец. Только этими словами и можно было выразить смысл деятельности князя в феодальной иерархии отношений.

Этот пример поучителен и тем, что он использует три слова из тех, которые Чернышевский упоминает как выражающие идею 'смелости'. Оказывается, что цельной идеи 'смелости' в Древней Руси или нет, или она намеренно как бы «раскладывается» на составляющие ее элементы, проговаривается по частям, по основным ее свойствам. Это вполне в духе древних представлений об отвлеченном свойстве: не обозначить его отдельным словом-термином, а в образном ряду передать его признаки, которые выполняют роль видовых определений при обозначении общего родового понятия. Именно так, между прочим, поступает былина в своем описании предметов и действий, сохраняя древние формулы речи.

Однако становится ясным и другое: если три слова, которые мы признали словами «общего смысла», способны характеризоватъ одного князя, то, может быть, и все остальные слова этого ряда, каждое в отдельности, выполняют какую-то свою функцию? Вполне возможно, что они характеризуют храбрость различного типа и в отношении к разным людям. Проверим это предположение на фактах из древних текстов.

Древнейшее представление о храбром, несомненно, связано с корнем *буй* — 'высокий, большой, неистовый'. Таким оно предстает во всех славянских языках, начиная с самых древних (Ларин, 1977). Это и прилагательное и существительное вместе, поскольку и предмет, и его качество казались одним и тем же. «Буй тур Всеволод» — и буйный тур, и буйство тура. История слова весьма поучительна, поскольку прохо-

дит путь от значения ‘неистовый’ до ‘безумный’. Нужно отметить, что в XI–XII в. слово *буй* означало еще смелого и отважного воина, затем оно несколько видоизменилось, а после XV в. с корнем окончательно связывают только последний, неодобрительный оттенок значения.

Во всяком случае, *бодрый* и *буйный* — древнейшие обозначения отважного и смелого.

ДОБЛЕСТЬ И ДЕРЗОСТЬ

Расчетливый великоросс любит подчас, очертя голову выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта наклонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский авось.

Василий Ключевский

Однако в перечне Чернышевского, приведенном выше, нет слова *доблесть*. Правда, *доблий, доблесть* показаны в общем гнезде с корнем *добр*, но без всякого комментария, и авторского отношения к слову мы не знаем.

Слово *добль* действительно одного корня с *добр*, и эта связь всегда могла ощущаться; она осознавалась на Руси до XV в. Тот же корень и в слове *дебелъ* — ‘толстый, тучный’, как мы бы теперь сказали — ‘насыщенный, густой’. В древности *добр, добль* и *дебел* означали некую способность к действию. Это свойство мужественного человека определялось по его внутренней готовности вступить в дело, по зрелости. Поэтому греческие слова γεννάιος, ἀνδρέιος, ἱκανός, γεννικός переводятся славянским словом *доблий*, а все они означают ‘доблестный, благородный, сильный’, ‘благородный, нравственно чистый’, ‘имеющий силы для сопротивления, способный совладать’. *Доблесть* — это подвиг, но подвиг преимущественно нравственный; для него также требуется сила, но еще и благородство духа, отсюда и не исчезающая в сознании связь с идеей добра — не только по общности корня, но и по смыслу слова. «Доблиими имены нечистоты низъложи» (Ефр. Кормч., 521), но доблий трудолюбив и терпелив. Эти уточнения всегда сопровождают слово *доблий* (там же, 293, 574; Жит. Вас. Нов., 404, 407 и др.).

Более того, *доблий* — не храбрый: «Доблий мнится быти и храборъ Александръ Македонскый» (Александрия, 5) — доблесть выше храбрости и стоит на первом месте.

В средневековой литературе о подвижнике и мученике никогда не говорят, что он мужествен или храбр, но всегда он — доблестен. Андрей Боголюбский, заколотый придворными, «толикъ умникъ сы, во всихъ дѣлѣхъ добль сы» (Ипат. лет., 203б); еще раньше другой князь, Борис, убиенный родным братом, назван «воине доблий» (Сл. Борис, Глеб, 170); в любом мартовском «Прологе» говорилось «о непобѣдных и доблих в ратех 40 мученицѣх, иже в Севастии убиенных», и только иногда к этому добавляли: «воини». Последнее было излишним, поскольку прославились они не ратным делом, а мученичеством за веру. В «Печерском патерике» подвижники терпят болезни *доблествене*, а *доблии пастыри* иногда, как бы в обмолвку, именуются добрыми, потому что их доброта и была основным качеством духа; в житиях до XV в. *доблесть* приписывается подвижнику-мниху, тогда как воин этой способностью не наделен. Только однажды, в мае 1196 г., в день смерти Всеволода, брата князя Игоря, вместе с ним ходившего на половцев, летописец сказал, что «Всеволод Святославич во Олговичех всихъ у д а л ѣ е р о ж а е м ъ и воспитаемъ и возрастомъ и всею добротою и мужьственою доблестью» (Ипат. лет., 239б). Характер доблести уточняется: мужественная. Это соответствие греческому слову ’αρετὴ, которое значит ‘превосходные качества, отличные свойства, мощь’ — но также и ‘благородство’, ‘величие’. Сопряженные с мужеством и храбростью — сложный сплав достоинств, присущих истинному герою, который обладает всеми этими качествами. В славянских переводах это греческое слово передавалось иногда как *доброволъство* и даже *благоволъство* — добродетель сильного, обладающего властью, но при этом благородного. Потому и Всеволод мог быть назван обладающим мужественной доблестью — терпением и выносливостью, которые, видимо, он выказал при жизни. Мужество и доблесть здесь слиты в общем определении и характеризуют отдельную (историческую) личность.

Наконец, еще одно слово пересекается в своих значениях со словом *доблий*, хотя и очень поздно, уже после XV в.: *крѣпокъ*. Поздние списки «Печерского патерика» во фразе «бѣ бо добль тѣлом и красенъ лицемъ» слово *добль* заменяют на *крѣпокъ*. Еще интереснее словари. В первой редакции «Толкования неудобь познаваемым речем» *доблесть* — *крѣпость*, т. е. ‘твердость’; во второй, после XV в. — сюда добавлено и слово *мужьство* (Ковтун, 1963, с. 223, 426). Так постепенно расширялось значение слова *добль*: от твердости духа до физической крепости, которые требуются в страдании.

Вполне возможно, что желание выделить специальное слово для обозначения мужества духа связано с обычным для Средних веков стремлением противопоставить подвиг души подвигу тела: твердый духом и есть *доблий*, твердый телом — просто *крѣпокъ*.

Подобной соотнесенности нет в следующем слове. Слово *дерзый* сохраняет и старую форму (без уменьшительного суффикса прилагательного), и всю гамму значений, полученных им в течение многих веков. У Даля *дерзый* — 'смелый, весьма отважный, неустрашимый', но также и 'безрассудно, неуместно решительный', а следовательно, и 'наглый, грубый, непокорный'. Дерзость, как положительное качество в представлении русских людей отмечается всеми народными говорами вплоть до недавнего времени. *Дерзкий* (или *дерзкой*) 'смелый, решительный, быстрый' — энергичный человек, всегда готовый к действию (СРНГ, 8, с. 23–24). Однако в древности и это слово имело только одно значение — 'смелый, храбрый'; впоследствии во всех славянских языках оно не изменило свое значение и стало указывать на нечто порицаемое, но у различных славян — разное, например, у западных славян это 'бесстыдство, наглость', а у русских — 'непочтительный, неучтивый'.

Все оценочные оттенки смысла вторичны и связаны с различными отношениями к самому наглецу; у русских дерзость ценилась как живость характера, как гибкость ума, как решительность силы.

В самых старых славянских переводах с греческого языка словом *дерзкий* или *дерзость*, а также *дерзать* передавали значения, связанные с греч. ἀρασύς, т. е. прежде всего 'дерзкий и наглый'. Это очень важно: порицающее значение слова пришло со стороны, оно как бы наложилось на языческое представление о дерзости как силе и мало-помалу стало осознаваться как наглость, потому что дерзкий (как, впрочем, и буйный) — жесток и зол (таково значение и греч. στυγερός). У глагола долгое время сохранялось исходное его значение, которое передается и греч. τολμάν — с одной стороны, 'решиться, отважиться на что-то', с другой — 'вынести, претерпеть'. Что именно момент начала действия, на которое нужно было кому-то решиться, и был исходным смыслом корня, показывают русские переработки священных текстов, переведенные у южных славян.

В начале XIII в. *дьрзати* на месте греч. τολμάν заменено на *съмѣти* в русской редакции «Апостола»; тогда же переводились «Пандекты», и в их тексте глаголы *дерзати* и *смѣти* часто смешиваются. Дерзость как порыв уже не воспринималась исходной точкой нужного действия, и следовало освежить внутренний образ слова, особенно в некоторых текстах, где это казалось особенно важным. *Дерзать* в древности —

полный эквивалент более позднему *сметь*, но дерзость вовсе не смелость. Частое в древних житиях указание учителя: «Дерзай, чадо!» — значит просто 'решись!'; последовательное же употребление после этого слова другого глагола показывает, что вся мысль состояла в указании на исходный толчок, который необходим для начала действия: *дерзай — ставити, творити, дѣяти, възратитися, подвизатися, коснутися, изнести, поставити, писати, напасть на праведного, глаголати* в присутствии старшего и мн. др., — вот круг сочетаний, который показывает, что *дерзнуть* всего лишь н а ч а т ь, а на это нужно было решиться. Εριχειρέσις — 'нападение, порыв, рывок' — попытка (Ефр. Кормч., 202).

Нужно различать грамматические формы, в каких проявлялся корень. Дерзость весьма непохвальна (ее осуждает уже Иларион в середине XI в.), а вот дерзновение вполне приемлемо, это форма решимости, которой обладают и мнихи. Та же *дерзость бесом будет* — сказано в «Печерском патерике» (165), *с дерзновением* же можно обратиться к Богу: нужно решиться (93, 127). В древнерусском переводе «Александрии» *варвари дерзи* (69), у врагов *дерзость* (21), они отвечают *дрьзо* (61), но сам Александр Македонский действует с *дрьзновениемъ* (68, еще 164, 53 и др.). Также и женщина действует не *дерзко*, а *с дерзновением* (Соломон, 55), т. е. не столь стремительно и лихо, как мужчина. Это совсем иное проявление дерзости, смягченная дерзость, допустимая в обиходе, с которой приходится считаться. Иннокентий в 1472 г. очень часто набирается подобного дерзновения, чтобы решиться сказать нечто умирающему Пафнутию Боровскому. Дерзновение — приличествующая случаю смелость, но смелость особого рода: не дерзость наглеца, а согласованное с правилами общежития дерзновение, которое уже никак не связано с дерзким и дерзающим. В конце XV в.· о положительных степенях дерзости уже не знают.

Когда требовалось особо оттенить отрицательный смысл дерзости в тексте, стали пользоваться испытанным способом: распространяли сочетание добавочным словом. *Дерзо и легко*, *неистовъ и дерзъ*, *бѣ бо дерзъ и храбръ* — и последнее выражение стало обычным в древнерусских текстах (Флавий, 270 и др.). *Дерзкий* — решительный в начинании, *храбрый* — в деле.

Все это смещение смыслов происходило в дружинной среде, именно здесь мы находим самые полные характеристики дерзости. Для дружинника и дерзость не порок. Например, в переводе дружинного эпоса Девгениева деяния только слова *дерзость* и *дерзати* используются переводчиком. В XIII в., когда текст переводился, дерзость уже не была тем самым 'началом' и рвением, которое когда-то имелось в виду. Поэтому переводчик четко различает разные «степени» дерзости.

Сначала это юношеская дерзость — *девгениева дерзость*; Девгений покушается на Стратиговну, девицу, которую и похищает, вопреки родительской воле. Затем речь идет о *мужеской дерзости*: «Аще имееши мужескую дерзость у себе, — говорит Девгений будущему тестю, — то отими у мене тщерь твою» (12); и далее неоднократно говорится о дерзости и храбрости Девгениевой: «о дерзость благодатная, стратига побѣди» (15). Эта дерзость — решительность, которая сопровождается необходимой храбростью и никогда не осуждается, потому что уже по своему характеру, по исходным признакам дерзость — качество мужское.

В «Повести временных лет» глагол *дерзати* встречается очень редко, три-четыре раза, и притом лишь в церковных текстах; и только в самом конце, под 1102 годом, летописец записал: «Вложи Богъ мысль добру в руськые князи: умыслиша дерзнути на половьце и пойти в землю ихъ» (Лавр. лет., 93) — действительное дерзновенье, на которое следовало решиться, поскольку вызвано необходимостью и нуждами Родины. Однако в этой древнейшей летописи нет еще ни *дерзости*, ни *дерзких* — они появятся позже.

В «Ипатьевской летописи» дерзость князей специально оговаривается, когда речь идет об их заслугах в борьбе со степными кочевниками. «Переяславьцы же дерзи суще и поѣхаша напередъ» (Ипат. лет., 199, 1172 г.), князь Мстислав (там же, 215) или Владимир Глебович (там же, 225б) — каждый «бяше же дерзъ и крѣпокъ к рати; мало дерзнувъ дружине и бися с ними крѣпко» (там же, 225б), т. е. сначала дерзнул вместе с дружиной, а потом твердо сражался, уже не отступая; так же и Рюрик, идущий на половцев (1187 г.), «бѣ мужь бодръ и дерзокъ и крѣпокъ на рати, всегда бо тосняся на добра дѣла» (там же, 227), и даже Кондувей торочанин, помощник русичей, назван дерзким, «зане бѣ мужь дерзъ и надобенъ Руси» (там же, 231б, 1190 г.). Положение не изменилось и позже, в XIII в.; и тогда дерзость как качество воина, сражающегося с дикою степью, признавалась важным его отличием. «Василко бо бѣ возрастомъ середний, умом велик и дерзостью, иже иногда многажды побѣжаше поганые» (там же, 269, 1248 г.). Таково отношение к дерзким: они сражаются с дикими и кровожадными иноземцами, с кочевниками. Это те самые былинные герои, которых впоследствии народ назовет *храбрами*.

Таким образом, дерзость дружинников сталкивалась с осуждением со стороны книжников лишь иногда, потому что случались дела, когда только дерзость могла помочь. И понятны суждения иерархов, таких как Климент Смолятич, говоривших о «брате» своем мирском: «Дерзай — убо творя Богъ такова!» (Клим., 111), и ничего не поделаешь.

Но время шло, изменялись и представления о существенных признаках храбрости. Происходило перераспределение функций между разными социальными группами, а в связи с этим возникало и недоверие к некоторым, прежде столь важным, человеческим качествам. Постепенно изменялись и нравственные критерии в характеристике человеческих типов, пришедших из родового быта, из варварства. Дикая ярость и напористая стремительность со временем стали важной приметой той дерзости, которая осуждалась; именно так и толкуют средневековые словари слова *дерзкий* и *дерзость*: «ярость — дерзость; всетечный (стремительный) — *дерзъ* (Ковтун, 1963, 436). Эта неудержимая сила, неподвластная чувству и мысли после XIV в., уже страшит церковного писателя, и он ее осуждает.

ХРАБРОСТЬ И МУЖЕСТВО

Не тот мужествен, кто лезет на опасность, не чувствуя страха, а тот, кто может подавить самый сильный страх и думать об опасности, не подчиняясь страху.

Константин Ушинский

Старый корень *-xorb-* имеет соответствия во многих языках, и значение их совпадает: ‘острый, суровый, задорный’ — или, как в латинском, *acer* — ‘энергичный, решительный, пылкий’. Следовательно, храбрый — тот, кто пылок и остер, а если окунуться в глубинный смысл корня, в его древность — ‘тот, кто сечет’ (ЭССЯ, 8, 72), кто р е ж е т. В переводах Древней Руси словом *храбрый* могли передавать самые разные значения греческих слов. В «Пчеле», например, «Се бо есть лютъ и храборъ, аще кто собѣ одолѣетъ» (Пчела, 45) — соответствует слову со значением ‘строг и суров’: «кажеть побѣда храброго, а напасть умнаго» (там же, 178) — слово *храбрый* соответствует греческому ’ανδρέιος ‘мужественный’; «храбровати в бою» — может быть и ἀρρῆσαι, т. е. ‘бытъ смелым, уверенным в себе’ (там же, 292). В одном и том же предложении два разных греческих слова могли перевести одним и тем же корнем: «Егда бо древле узрю храбра, а ныне страшива суща, то разумѣю, яко не от естьства страсти есть се, естьство бо не измѣняется пакы; егда бо узрю древле страшивыхъ вънезапу храбрьствующа, то же число дьржю» (там же, 42) — в первом случае это ‘мужественный’, во втором он превращается в ‘дерзкого’.

Постепенно неопределенность значения этого слова сосредоточивалась в смысле, вполне ясном; в «Повести временных лет» «вои многи и храбры» появляются в 946, 964 и 986 гг., амазонки названы «храбрыми женами», про «крѣпкого исполина и человѣка храбра» говорится в цитатах из пророков, — т. е. всегда это — уточнение, выраженное прилагательным; лишь раз (под 1097 г.) этот признак отливается в отвлеченность понятия: «землю нашю, иже бѣша стяжали отци ваши и дѣди ваши трудомъ великим и храбрьствомъ, побарающе по Руськѣи земли» (Лавр. лет., 89). Борис и Глеб — «храбрая брата прекрасная» (Сл. Борис, Глеб., 172), еще и в переводах XII в. все время чувствуется явное желание соединить представление о храбрости с чем-то другим, уточняющим его; говорится, например, об *умничестве* и *храбрстве* (Флавий, 256), о том, что души храбрых нарекают полубогами (там же, 256). В переводе «Александрии» *храбрые* только мужи, воины, защитники города, а о самом вожде говорится: *доблии* (Александрия, 5); слова *храбрый*, *храбро*, *храбровать* часто встречаются в переводе «Девгениева деяния», т. е. все это после XII в.

Храбруют только на охоте; скачут храбро лишь на арабском скакуне (Девг. деян., 336). Храбрый сочетается с умным или хитрым, но противопоставлен сильному («во всѣх храбрыхъ силенъ бысть» (там же, 14б)), но в общем *храбрый* с XIII в. довольно частое слово. Любопытно, что юность — это возраст красоты и *храбръства* (там же, 326), а старику они недоступны. Храбрость всегда соединяется с дерзостью, поэтому и слово *храбрость* сочетается со словом *дерзость*: «дерзость и храбрость» (там же, 16, 16б). Храбрость понимается как отвлеченное свойство, присущее храброму, на свойство это можно влиять: если носить камень по имени *мантиш*, чтобы храбрость не оскудела, «ино храбрости не пребывает в людех» (Сказ. инд., 247, 250).

То же представление о храбрости отражают и оригинальные древнерусские тексты. «Бѣ же Василко… хоробръ паче мѣры на ловехъ (Батый, 163) — на охоте; князь не просто «бѣ храборъ», но еще и «крѣпокъ на рати» (Ипат. лет., 24) «Подивившася князь силе его и храбрости его» (Жит. Ал. Невск., 4) — опять-таки не одной лишь храбрости, которая мало что значит без силы; и сам Александр Невский не просто *храбръ*, но еще и *славенъ* (там же, 7). Во всех случаях подчеркивается, что храбрость — достояние мужчин: у Александра «множество храбрыхъ мужь» (там же, 6), и храборствуют всегда именно мужи (Ипат. лет., 225, 259 и др.). Даже в исключительных случаях, когда говорится не о мужах, подчеркнуто: «жены и дѣти мужескую храбрость въсприимше» (Батый, 113), что обычно им не свойственно.

Эту связь храбрости с силой и твердостью обыгрывает в своих афоризмах Даниил Заточник: «Княже мой, господине! Аще ти есмъ на рати не хоробръ, но на словехъ ти есмъ крѣпокъ!» Храбрый и твердый (*крѣпокъ*) — одно и то же, но храбрость нужна там, где возникает опасность для жизни. У Даниила не встречается слово *дерзый* или *дерзкий*, но о храбрых он говорит и дальше: «Хоробра, княже, борзо добудеши, а умный дорогъ есть, зане умныхъ дума добра»; верно: умный совет в те времена — большая редкость, а храбрецов много. Вообще, по мнению Даниила, «умен мужь не вельми на рати хоробръ бываеть, но крѣпокъ в замыслехъ! Хороброму дай чашу вина — хоробрѣе будет, а уменъ дорого есть». Святослав, идя на Царьград, якобы сказал: «Нѣсть храборства ни дум противу мнѣ», т. е. ни силы воинской, ни замыслов мудрых, которые могли бы его остановить. Если сравнить различные списки «Моления» Даниила, окажется, что иногда прежде стоявшее слово *хоробрущих* заменено на *сильных*: «Соломон рече: луче един мудръ десяти хоробрующих без ума» — позже вместо этого написали *сильных* — потому что храбрый безумный в XVI в. казался явлением странным. Прежнее противопоставление разума и осмотрительности — безумной храбрости — стало казаться не столь приличным, потому что и отношение к храбрости изменилось. Но в XII в., когда писал Даниил, и даже в XIII в., когда его текст перерабатывали другие мудрецы, выставлявшие свою смышленость как альтернативу традиционной храбрости, *храбрость* была просто силой, твердостью в схватке, самозабвенностью, которую легко было вызвать и искусственным путем.

В заключении к «Молению» своему Даниил собрал в кратком перечне все добродетели, которые ему хотелось видеть у князя: «Господи! Дай же князю нашему Самсонову силу, храбрость Александрову, Иосифлю крѣпость, мудрость Соломоню и кротость Давидову!» — очень поучительное пожелание, важное, в частности, и потому, что Александр Македонский, как мы уже знаем, обладал не храбростью, а дерзостью. По-видимому, подобные реминисценции и «перечни» постепенно подрывали значение храбрости как единственно важного свойства мужчины. Храбрость становилась простой лихостью, с которою соединялось и представление о разгуле. В «Повести о Горе-Злочастии» добрый молодец говорит: «И храбрость молодецкая от мене миновалася» (Горе, 36), на что отвечает ему Горе: «А ты, удал молодец, и так живешь!» (там же, 41). В XVII в. для молодца важнее не урожденная им *храбрость*, а насылаемая судьбою *удаль*.

Слово *мужьство* является книжным, на это указывает и его суффикс, и явная зависимость от греч. ’ανήρ ‘мужчина, муж, человек’, которое и переводилось на славянский язык как *мужьство*, а также *мужь*

или *мужьскы* 'мужественно'. Впоследствии и другие греческие слова могли быть переданы славянским *мужьство*, но уже в переносном смысле; так, θράσος 'дерзость и наглость' (потом и 'храбрость'), свойственные мужу, и ἀριστεία — 'доблестные подвиги', достойные мужа.

Сравнивая разные редакции одного и того же текста, мы всегда натолкнемся на разночтения; например в русской версии «Пчелы» 'ανδρεία передано как *мужство*, в болгарской уже описательно, как *храбрость*: «Нѣсть человеку мудрости ниже мужьства» (Пчела, 40), «мужьство нѣсть польза, аще нѣсть правды» (там же, 52), в болгарском же варианте речь идет о храбрости. В переводе «Пчелы» *мужество* вообще понималось нераздельным с соответствующей долей мудрости; на это указывают места, в которых греческий вариант либо вовсе не употреблял слова *мужество*, либо использовал это слово в другом смысле. «Не тщеславьемъ, ни красотою ризною, ни коньною, ни тварьми чести ищи, но мужьствомъ и мудростию» (там же, 306) — в греческом вместо двух последних слов стоит лишь πράζεων, т. е. 'действием, деянием, деятельностью, дельностью' заслужи свою славу. «Красота граду мудрость съ мужьствомъ», т. е. κόσμος πόλει εὐανδρία (там же, 289) — государство украшают мудрость и мужество его граждан (хотя греческий текст говорит просто о собирательном множестве отважных мужей, способных принести счастье своей родине). Мужественность понимается тут как зрелость и, разумеется, з р е л о с т ь ума и души, а не к р е п о с т ь рук и тела. *Мужество* — храбрость с умом, они связаны друг с другом. Княгиня Ольга в 955 г. взяла власть в свои руки вместо «сына своего (Святослава) до мужьства его и до взраста его» (Лавр. лет., 19), ибо был он еще отроком; через триста лет в представлении о мужестве мало было одного возраста мужа: «мужества бо не дошедлъ и ни разума еще имѣя,» — начинает поучать своего князя средневековый мудрец (Посл. Якова, 458, 1271 г.).

И впоследствии в любом тексте и переводе с понятием мужества непременно соединяется представление о чем-то другом, что как бы наполняет содержанием простой факт мужского достоинства: «хитрость мужества его» (Флавий, 191), «правда и мужество» (там же, 184), «сила и мужество» (там же, 363), «величие мужества» (Александрия, 47), мужество, которому всегда есть потребное д е л о (Флавий, 184), которое мужает и возрастает с возрастом (Александрия, 17); «Смерти бо ся, дѣти, не бояти ни от рати, ни от звери, но мужское дѣло творити», — завещал Владимир Мономах. Даже если описываются скорбные монахи, всю ночь сидящие за скромным своим рукоделием, о них говорится, что они «мужьскы съ сномъ брань имуть» (Пандекты, 336), или — в болгарском переводе — «мужьственѣ съ сном борются». Тут и мудрость, и

сила, и хитрость, но тоже — дело, достойное мужчин. В описании смерти князя Андрея Боголюбского *мужьство* поминается несколько раз — *мужьство и умъ, мужьство благоумных братьев* и т. д., т. е. зрелость мудрого человека, делающая его способным на подвиг (Ипат. лет., 206б, 1175 г.), потому что «сѣи же князь избранникъ божий бѣ от рожения и до свѣршения мужества» (там же, 205, 1174 г.). В той же летописи под 1213 годом рассказывается о юном князе Данииле Галицком; «Даниилъ бо младъ бѣ» и увидел двух опытных воинов, «мужескы зряща — и приѣха к нима», а уж вместе они смогли показать врагам своим, что такое мужество; так и случилось: «Младъ сы показа мужьство свое и всю нощь бистася (они)» (там же, 250). Еще юн — а уже мужчина! Только в подобных случаях , передавая контраст между юношеским в и д о м и д е л о м зрелого мужа, и пользовались словом *мужьство* или *мужьскы*, и храбрость мужества оказывалась отвагой специфической — это храбрость зрелого человека, который и «въ брани не позна ея крѣпости ради мужества възраста своего» (Сказание, 233об.), т. е. сгоряча не смог уяснить значительности раны, полученной в бою просто потому, что находился уже в зрелом возрасте и на подобные мелочи внимания не обращал. Мы уже поминали, как в годы Батыева погрома «жены и дѣти мужескую храбрость въсприяша» (Батый, 113), *храбрость* как одно из качеств мужчины, однако это не мужество в его законченном виде, которое ни женщинам, ни детям недоступно, ибо «мужьство же и ум — совместно живяше» (там же, 163). Чтобы кончить разъяснение о мужестве, вспомним пословицу, приведенную Даниилом Заточником: «Дѣвиця бо погубляеть красу свою бляднею, а мужь свое мужьство — татбою». Злостное вредительство другому в виде самого страшного порока — воровства — способно снять с человека признак мужественности. *Мужество* в этом представлении слишком возвышенно и чисто, и не всякая д е р з о с т ь, не всякая о т в а г а способны его освятить. Только благое дело, но обязательно дело, сопряженное с доблестью и в непременной связи с мудростью зрелого человека: мужа. В «Житии Александра Невского» есть известный рассказ о шести его сподвижниках, рубившихся в битве на Неве: «Явишася шесть мужей храбрыхъ и сильныхъ и мужествовавъ съ имъ крѣпко» (Жит. Ал. Невск., 4). Заметим особенность в представлении героев: это мужи, которые были и х р а б р ы, и с и л ь н ы, и потому-то Александр мог с ними *мужествовати*, и притом т в е р д о. *Храбрые* и *сильные* — уточнение, необходимое для того, чтобы отметить особые свойства зрелых мужей, способных на мужское дело: «мужьское дѣло творите!»

Мы уже знаем о том, какие слова употребляли авторы текстов, вошедших в Ипатьевскую летопись, желая сказать о храбрости и мужестве своих современников. Сохранились и повести о «нахождении Батыеве», и повести, рассказывающие о битвах на Липице (1216 г.) и на Калке (1223 г.). Все они возникли примерно в одно время и связаны с дружинной средой; какие же слова из числа нам известных предпочитали русичи в первой половине XIII в.?

Раскроем третий том «Памятников литературы Древней Руси» (XIII в.): «Да князи мудри суть и рядни и хоробри, а мужи ихъ... дерзъки суть к боеви» (ПЛДР, 3, с. 120), или, напротив, «Мои люди к боеви не дерзи, тамо и разъедутся по градом» (там же); в битве при Калке князья «имѣяхуть же и дружину многу и храбру», и в нужное время «тѣ бо храбрии выскочивше» (там же, с. 150); Александр Попович и слуга его Тороп, как и многие другие, названы храбрыми, но уже не в качестве определения (*храбрии вой*), а нарицательно: 'храбрецы'. В этом бою «и Александр Поповичь ту убиен бысть с инѣми седмьдесятию храбрых» (там же, 158). Когда враги осадили Владимир, сказал воевода Петр: «Нѣсть мужества, ни думы, ни силы противу божия посѣщения» (там же, 164) — и *мужество* тут понимается как простая совокупность воинов, способных противостоять бесчисленному врагу; одной Божией силе с врагом не совладать.

В «Повести о разорении Рязани Батыем» появляются новые слова: «И воеводы крѣпкыа и воинство: удалцы и резвецы резанския» (Пов. Ряз., 188); Евпатий Коловрат, богатырь русский, «ездя по полком татарским храбро и мужествено» (там же, 190), «и многих тут нарочитыхъ багатырей Батыевыхъ побил» (там же, 182), «Евпатей же исполнивъ силою», и видели враги «Еупатия крѣпка исполина» (там же, 192); когда же сломили рязанцев, «начаша дивитися храбрости, и крѣпости, и мужеству резанскому» (там же), «а таких удалцов и резвецов не видали» (там же), и много говорили «об удальцах резвецах» (там же, 194), «о храбрых удальцах» (там же, 196). Такими словами именует героев современник. Позже, уже в XIV в., появился текст «Повести о Меркурии Смоленском» — в нем лишь безличное слово *храбрый*: «и обрѣте ту прехрабра коня... прехрабро скакаше по полком» (Меркур., 206), конь скакал и сражался, а сам Меркурий, исполняя предначертание Божье, только сидел на нем. Рассказом о храбрости коня завершается цикл сказаний об удальстве русских витязей.

Заметим то новое в определениях храбрости, что появляется в сравнении со сказаниями Ипатьевской летописи: *удальцы* уже вполне распространенный термин, известный всем, однако в качестве уточнения к

нему используется и слово *резвецы*; по-видимому, это просто развитие прежнего образа, связанного с *бодрым* и *дерзким*, — 'резвый' усиливает этот образ.

Дерзкие уже не в особенной чести — *дерзость* оказывается мужеством подневольных; *храбрость* и *мужественность* в сознании соотносятся, но не заменяют друг друга, и *храбръ* — теперь нарицательное слово, а не простое определение воина; *богатырь*, как и прежде — вражеский витязь, достойный того, чтобы с ним переведаться в схватке, русский богатырь — *исполинъ*. *Удальцы-резвецы* заменили *дерзких* и *бодрых* дружинников Древней Руси. *Резвый* — от *резать*, как и *дерзить* — *дергать*, рвать («коза-дереза»), да и *храбрый* — тот, кто сечет и режет. Образ один и тот же, но он все время обновляется, получая форму, понятную каждому времени и всякому, кто столкнется с дерзким, с храбрым, с резвым. Постоянное «освежение» внутреннего образа подтверждает продолжение древней языческой традиции в определении воинов. Но *удальцы* — нечто новое, приходящее на смену прежним представлениям о воине: он не только сражается, «колет, рубит, режет», он испытывает судьбу, долю свою. *Удалой* — удачливый. Это то же представление, которое Н. Г. Чернышевский видел в слове *вазнь*, но уже в другом отношении: *вазнь* — судьба, а *удалый* — баловень этой судьбы, кто «всихъ удалѣе рожаемъ», как сказал еще летописец XII в. (всех удачливее по рождению), тот, кому дано нечто, иным недоступное.

В «Задонщине», которая выбором поэтических средств зависит от «Слова о полку Игореве», но вместе с тем отражает и новые представления о войне и воине, сложившиеся к началу XV в., самые частые слова для обозначения воина — *удалой*, *удалец*, отчасти и *хоробрый*, *храбрый* (однажды и *храбрость*), тогда как *буйный* (*буяни*), *буйство* отчасти порицаются, а о *мужестве* говорится безразлично, как в любом традиционном книжном тексте. *Удалец-молодец* становится основным героем русских сказаний на протяжении XIII–XV вв. *Молодец* — потому что молодой, тем он и отличается от *мужа* с его трезвой мужественностью и мудростью.

Что же касается ныне привычных для нас слов *смелость* или *отвага* — их нет до конца XV в., но особое значение они получили уже после XVI в.

СМЕЛОСТЬ И ОТВАГА

...и было достоинство, довольно редкое в русском человеке, — смелость. Смелым Бог владеет, — авось! — и идет напролом.

Викентий Вересаев

С*мѣлый* от *съмѣти* — глагола, очень распространенного в переводных светских (текстах дружинного типа, например, в «Девгениевом деянии». Значение этого глагольного корня толкуют по-разному: то как стремительное движение (решимость) под влиянием гнева, то как бросок за добычей, которую желают настичь, то как продуманное (*из-мер-енное*) действие, заранее решенное (Фасмер, 3, с. 687–688). Последнее, несмотря на сомнения этимологов, вероятнее всего, потому что не требует сложных этимологических ухищрений в толковании корня. Чтобы посметь, нужно решиться, но решиться уж после того, как семь раз отмеришь! Слово *съмѣти* не могло быть в чести у церковных писателей, оно и встречается преимущественно в светской литературе. Точно так же не мог уважаться и слишком смелый человек, потому что его поведение выходило за рамки дозволенных средневековым обществом действий: он решал сам, что ему делать. Слово *смѣлый* не встречается до XVI в., *съмѣти* возможно, но в исторических словарях переводится как ‘дерзать’, и, следовательно, понимается как разви-тие той же идеи, какая присутствовала в глагольном корне *дерзати*. Некоторое время оба слова, старое и новое, встречаются в текстах рядом, как будто затем, чтобы непосредственно в тексте приучить к новому образованию. И само это новое слово по форме еще неуклюже, выглядит неким уродцем, сопровождается книжным суффиксом. «Недьрзое же и несъмѣние являти» (Устав Л., 312–313): робость также имеет степени вплоть до полного отсутствия дерзости — так в переводах конца XI в. *Сметь* и *дерзать* как бы пытаются согласовать друг с другом, с разных сторон отмечая одно и то же: робость — отсутствие дерзости. Еще одно неожиданное образование, и тоже с книжным суффиксом, *смѣльство* находим в переводе так называемой «Геннадиевской Библии» (1499 г.), и оно понимается еще как *дерзость*, потому что переводит греческое слово θράσος (Материалы, 3, с. 450) и значит то же, что *дерзость*.

В «Лексисе» Лаврентия Зизания 1596 г. находим уже подробное объяснение смелости, всегда данное в отношении к дерзости: «*смѣле* — дерзновеннѣ, необинуюся»; «*смелость* — дерзновение, дерзость,

необиновение, великодушие»; «*смѣлый естемъ* — смѣю дерзаю, необинуюся»; *смѣлый* же сам по себе, не в составе сказуемого, а как общий признак, — «дерзокъ, дерзкый, дерзый, дерзостенъ, продерзатель великодушный напраснивъ» (Лексис, 157). Прежде главное слово *дерзкий* как бы передавало новому слову свой глубинный смысл, потому что одним прямым значением слова не ограничивается содержание понятия, этим словом обозначаемое. Новое слово поясняется словами книжными, но привычными для XVI в.: *необиновение* — это непреклонность (сюда же и *не обинуюсь* — не склоняюсь), *напраснивъ* — внезапный, вспыльчивый, рьяный, а *великодушный* — восторженный, пылкий (отсюда то же значение и у слова *великодушие*). В целом же толкование Зизания — данное «с той стороны» прошлого, на основе древней книжной традиции, для которой исходные значения слов *обинутися*, *напрасенъ*, *великодушный* и др. еще яснее и понятнее, чем новое — *смѣлый*. Прошлое как бы передает будущему свои сложившиеся представления о характере смелости — внезапная пылкость д е р з о с т и, решимость, которая возникает как м е р а и с т е п е н ь. Важна и последовательность в появлении форм. Сначала от *съмѣти* возникает *смѣльство* или *смѣлость*, и только затем выделяется качество смелости, выраженное в прилагательном *смелый*. Направление в порождении слов прямо противоположное тем, что были у славян в древности. В эпоху язычества *буй*, *дьрзъ* и *хоробръ* предшествовали и именам типа *буйство*, *дерзость* или *храбрость*, и образованным от них глаголам. Кроме того, и имена все — книжные, на это указывают и их суффиксы, и форма корня: *храбрость*, а не *хороброта*, как было бы по законам народного русского словопроизводства. Так, оказывается, что в Новое время признак выделяется не из имени, становясь прилагательным-именем, как раньше, а от глагола, «по действию имя себе стяжа», как выразился летописец.

М е р а превратилась в свою противоположность, став беспредельной *сме-лостью*. Долгое время новое слово существует в книжной речи без русских суффиксов. Только уже в 1704 г. Федор Поликарпов отмечает несколько новых форм, прежде всего — *смѣльчак*. Новое время — и новые суффиксы: не *смелец*, а *смельчак*, ибо и отношение к нему иное, чем к *удальцу*, *храбрецу* или *молодцу*, да и исконное значение суффикса *-ец-* изменилось.

Точно так же появляется в Средние века и *отважный* — от слова *от-вага*. Это слово заимствовано из польского *odwaga*, *odważny*, *odważytisię*, и обозначает расчетливую храбрость: сначала все взвесить (отвесить), а только затем отважиться и рискнуть (считают, что это

польское слово восходит к нем. *wagen* ‘рисковать, отваживаться’; Фасмер, 3, с. 169). Непосредственная связь с немецким представлением о риске сомнительна, потому что и у славян давно известен (может быть, и от немецкого, как полагает тот же Фасмер) корень *ваг*, *вага* — ‘вес, тяжесть’, отсюда ‘весы’ и даже ‘рычаг’. От слова *вага* образовались *важный* и *важить* — последнее значит ‘взвешивать’. Как бы то ни было, но исходное значение слова *отвага* понятно, образный его смысл еще не затушевался далью времен, подобно многим другим словам этого ряда. *Отвага* — заранее взвешенная степень риска, на какую можно пойти, приступая к делу. Это то же, что и смелость, но только в не свойственном русскому иноземном обличье: *смелый* решается по велению духа, *отважный* холодно рассчитывает свои возможности.

В XVI в. Франциск Скорина в своих переводах на славянский язык использовал глагол *отважити*, *отважитися*, но в прямом их значении — ‘взвесить’: «талентъ сребра отважу до скарбу твоего» (Скорина, I, 455). В самом конце XVI в. Лаврентий Зизаний отмечает уже и новое значение этого глагола: «отважюся — понуждаюся, устремляюся вседушно» (Лексис, 138). *Отвага* как нераскрытое свойство *мужества* еще скрывается в темных глубинах глагола, не вышло наружу как явственное и четко осознаваемое качество. Оно и представляется еще очень экзотичным именованием, словом, которое ютится где-то на западных границах по соседству с Польшей. Даже войны начала XVII в. не особенно способствовали его известности: всем понятна была «отвага» оккупантов. В словаре Памвы Берынды (первое издание 1627 г.) не указана даже глагольная форма, от которой образовано имя.

И только в петровские времена новое отношение к характеристике ‘смелости’ потребовали и новых обозначений; слово *отвага* появилось и породило определение *отважный*; с 1731 г. они известны и в русских словарях.

Представление о смелом и понятие смелости в их развитии определенно отражают уровень социальной жизни общества, особенно в части военной.

Сначала, в древности, славянам известно множество частных обозначений этого качества, происходящих из обыденного их языка и способных описывать не только воинские доблести: *бодръ*, *сильнъ*, *крѣпъкъ*, *дьрзъ*, *буй*, *храбръ*, *вазнивъ*, *удалъ* и др. — таким может быть любой член рода, но этим определением как знаком признания наделяли и своих героев, отмечая какое-то одно, особенно выразительное их качество, каждого в отдельности и всех вместе. Воином ведь становился каждый, как только в этом ощущалась нужда.

В эпоху военного коммунизма все подобные признаки, еще не отстоявшиеся в именном существительном, данные как *имя-вещь*, вполне определенно стали сгущаться в специальные именования, а различный по степени вклад того или иного члена рода, дружинника или земледельца, князя или боярина и т. д., в успехе военного дела постепенно производил перераспределение оттенков в значениях слов, которые и сами по себе, собираясь вокруг общего (родового) смысла «военный подвиг», начинали как будто притираться друг к другу, как слова одной общей системы обозначений. *Дерзким* мог быть воин, *храбрым* дружинник, *крепким* князь, и т. д., каждый раз в зависимости от индивидуальных особенностей личности, проявившей себя в деле, но всегда на общем фоне общего ратного труда. Представление о слитном единстве воинской массы, несмотря на известную дифференциацию функций отдельных ее членов, видно в том, что долгое время отсутствуют слова с обозначением индивидуальности: нет слов — ни *боец*, ни *буец*, ни *дерзец*, ни *бодрец*, ни *крепец*. Воинская сила представляется в той ее слитной и общей массе, как изображена она на старинных летописных миниатюрах: будто на одном коне со многими пиками поднялось от земли многоголовое воинство.

Вполне определенно выделяются три хронологические группы обозначений 'смелости'.

О первой, которая связана с именованиями по признаку случайному и всегда временному, мы уже сказали: *бодръ*, *буй*, *дьрзъ* и др. указывают на физическую, неукротимую, всегда неподвластную разуму и необузданную силу, идущую как бы изнутри. Это амбивалентная цельность личности, которая при этом никак не оценивается, потому что буйный или дерзкий может быть и плохим, и хорошим, правильным и вредным в зависимости от обстоятельств.

Это время понятий, когда качество, по которому нечто именовалось, представлялось в виде вещи, предметно и зримо; имя — и есть вещь, *дерзый — дерзок* и сама *дерзость*. Никаких дополнительных слов не требуется, потому что *дьрзъ* — это имя, которым назвали героя, а, следовательно, не только качество-определение, но и существенный признак, существительное, равнозначное самому именуемому, и не нужен ни *дерзец*, ни *дерзость*, ни *дерзство*, даже *дерзити* казалось бы слишком искусственным, потому что сущность *дьрзого* в том и состоит, чтобы — *дерзить* и *дерзать*. Словообразование в этой группе слов шло первоначально только в пределах одной и той же части речи, т. е. в образе прилагательных: *буенъ*, *дьрзъкъ*, *бъдрънъ*, *сильнъ*, *крѣпъкъ* и т. д. Наконец, что тоже важно, у этих образований нет книжных параллелей, они пришли из народной жизни, из живого языка, который лепил мир представлений

мазками первых впечатлений, размашисто и сочно, создавая целостную картину не термином общего значения, десятками частных определений, «видово, а не родово», как сказал бы А. А. Потебня. Именно так и воссоздает тот мир донесенная до нас сквозь века былина.

Затем мир меняется, изменилось и отношение к воину и защитнику, к тем признакам, которые легли в основу нового образа.

Через посредство переводов славяне получили новые значения для старых своих слов; наложенные на славянскую культуру, заимствованные представления о храбрости мало-помалу стали внедряться в славянский быт, тем более, что и внутренняя форма славянских слов не препятствовала внешнему давлению смыслов со стороны.

Нагляднее всего это влияние видно на истории слов *доблий* и *мужественный*. *Доблий* — добрый, отсюда и некоторое изменение смысла от доблести ратного дела к доблести духа. *Мужество* чуть ли не до XV в. понимается как проявление мужественности, а *мужественность* — не только храбрость в бою, но и мудрость, и прежде всего — мудрость. Отсюда противоположность ***молодцам***, которые этим последним свойством еще не обладают. *Мужь* и *молодь* — важное противопоставление Средних веков, со временем получившее и социальную окраску. *Мужи* — дружина старшая, еще «отцова», с которою князь *думу думает*, а дружина молодшая — добрые молодцы, готовые к схватке и рубке.

Таким же образом представление о дерзости как о внутренней силе сменяется представлением об удаче — моральной ответственности за исполнение предназначенного — судьбою и долей. Удалой и храбрый становятся основными фигурами Средневековья в момент, когда особые исторические обстоятельства снова призвали на поле боя удальцов-резвецов. *Буй* или *дьрзъ* не имели степеней качества, они представали во всей цельности облика — подобно Всеволоду, буй-туру, горячему в схватках. Удаль и храбрость, в соответствии с иерархическими канонами Средних веков, уже различаются степенями проявления признака: форму *удалѣе* в летописях мы встречаем даже раньше, чем *удалець*, а о том, кто кого лучше, часто спорят и герои былин. Это уже не к а ч е с т в о, как *буй* или *дьрзъ*, а с в о й с т в о героев, которое может изменяться в известных пределах, но только на известных степенях своего проявления становится явным и видимым всем. Изменяется и словообразовательная модель, создающая новые формы, теперь не прилагательные, а существительные образуют ряды именований: *удальць*, *рѣзвьць*, *храбрьць*.

Смелый и *отважный* появляются уже в Новое время, как бы окончательно отходя от представлений о дерзком. Прагматическая решимость лица под давлением внешних обстоятельств становится смыслом нового

именования. Отвага — простой расчет, но и на это нужно решиться. Возникает новое отношение и к отрицательным свойствам, о которых в древности, по-видимому, не помышляли. Ведь расчет, произведенный таким образом, может дать и отрицательный результат. У *буявого* или *дерзого* в определении их качеств не было никаких негативных характеристик, никаких *без* или *не*, у *смелого* и *отважного* они появились: это *несмелый*, *неотважный*, а кстати, и книжное *не храброго десятка*. В Средние века «отрицательность» отношения представлена как будто в формах типа *безбоязнь*, *бесстрашие*; на самом же деле это и положительная степень отваги, которая только определяется иначе, отрицанием ненужных эмоций (боязнь, страх и др.). Отрицательные свойства понимались как положительные качества, поэтому и *бесстрашный* — такой же *храбрец* и *удалец*. Само положение воина исключало всякую возможность возникновения отрицательных определений; было бы просто смешно *буявому* противопоставить *небуявого* или *безбуявого*! Противоположность же смелого несмелому — вполне возможная вещь.

И наконец, если прежде явление или лицо определялись по качеству (*буйство* или *буявъ* по *буй*), теперь, наоборот, свойство как бы вытягивается из явления или даже действия: ***съмѣти*** ⇨ ***съмѣние*** ⇨ ***смѣльство*** ⇨ ***смѣлость*** ⇨ смелый — несмелый. Таков герой Нового времени. И отношение к нему соответственное: это не *удалец*, а *смельчак*. *Отважный* же настолько новое слово, что еще не образовало суффиксального имени для обозначения человека.

За всеми изменениями смысла слов скрывается важная особенность славянского мышления. Защитник воин всегда именуется по признаку, выделяющему его из числа других, по признаку характера, который лицо возвышает в личность. Еще в XVI в. «воевода нарочит, полководец изящен и удал зело» выделяется именно своей особостью, потому что *изящный* по смыслу значит «изъятый» из массы, избранный из ряда себе подобных. Отборный, особый, особенный.

Говоря о трех состояниях человека как отражении трех структур сознания (что естественно в трехмерном пространстве существования), Н. А. Бердяев возражал против знаменитой оппозиции Гегеля «господин — раб». Нельзя перейти от рабства к господству, ибо «страшнее всего раб, ставший господином». «Человек должен стать не господином, а свободным» — потому что «свободные берут на себя ответственность». Дать ответ на вызовы времени, супротивника и врага — это и есть деяние богатыря. Мечта о свободном воплотилась в *храбром* воине, который свободен силою, и в *доблестном* воине Христовом — свободном духом своим.

ДРЕВНЕРУССКИЙ СВЯТОЙ

Как это ни странно, задача изучения русской святости как особой традиции духовной жизни даже не была поставлена.
Георгий Федотов

На первый взгляд трудно составить себе образ святости в том виде, как представляли ее в Древней Руси. Мало, и притом избирательно случайных, текстов дошло до нас от той поры, и современные медитации на эту тему во многом являются опрокинутым на прошлое современным п о н я т и е м о древнерусской святости (Федотов, 1989).

Но так лишь кажется. Не следует забывать об этикетности слов-терминов и о формульности всех вообще выражений, дошедших до нас в старых текстах. Дело не в прямом описании, не в характеристиках того или иного святого, которыми так дорожит историк, описывая древнерусского святого словами житийных текстов. Можно попытаться проникнуть в представления средневекового человека, используя присущие ему речевые формулы, которые как раз и являются эквивалентом современных нам определений, аналитически представленных в терминах. Сохраненные устной речью формулы типа *стыд и срам* или *правда-истина* являются такими терминами-определениями, сжато формулирующими представление о неизбежной соотнесенности личного переживания (*стыд*) или внутренней сути (*правда*) с общественным осуждением (*срам, сором*) или объективной сущностью бытия (*истина*). Расшифровка подобных сочетаний для характеристики древнерусской ментальности может дать больше, чем иное развернутое описание. Важно только, чтобы материал рассматривался массово и в непременной увязке с особенностями средневековых речевых формул.

Возьмем для начала тексты, достоверно принадлежащие Кириллу Туровскому, писателю второй половины XII в., и рассмотрим их в системе (КТур).

Слово *святой* употреблено в его текстах 181 раз (если пренебречь неясными колебаниями по спискам типа *святынѣ/святыи*). Интересно распределение прилагательного по тем именам, которые они характеризуют.

И с т о ч н и к святости, преисполненный святости, Всесовершенство — Бог, Святый Дух, Троица — 80 раз, еще 10 употреблений связаны с воплощением божества в символических формах: «святое лице

Его», «святая кровь Его», «святое тѣло», «имя святое Твое», «о сѣмени святаго» и пр. Это половина всех употреблений слова.

П р о в о д н и к святости, непорочно чистые по определению субъекты поклонения: Богородица, ангелы, апостолы, предтечи, пророки и «всех святых чинове» — 16 раз.

В о п л о щ е н и е святости, предметы, признаки и ритуалы, т. е., собственно, не святые, а освященные: церковь, жертвенник, трапеза, праздник и пр. — 22 раза.

С в и д е т е л ь с т в а святости, т. е., собственно говоря, не святые, а священные: молитва, Евангелие, книги и пр. — 11 раз.

Ведущий к святости п у т ь, т. е. также не святой, а скорее освящающий — 25 раз; при этом всегда уточняется отношением к воплощению или свидетельству святости; косвенное, а не прямое указание на личную святость. Это подчеркивается употреблением прилагательного в форме множественного числа: «святыя мужи» (или *люди*, *епископи*, *лици* или *отьци* — например, «святаго Никейского собора»).

Многие формулы представляют собою кальку с греческих выражений, что видно из сравнений с текстами «Кормчей», поскольку в независимом положении субстантивированное прилагательное *святой* также используется лишь в форме множественного числа и обычно встречается в тексте молитв, приписываемых Кириллу (Мол.): «Бог о святых своих», «паче всех святых твоихъ», «души бо святыхъ», «со святыми» (12 раз). Что имеется в виду именно д в и ж е н и е к святости как к идеалу, показывают почти все контексты, ср.: «И вы ревнуйте святых отец п о д в и г у» (Мол., 354), также «святыя же пророки и п р е п о д о б н ы е праведники» (там же, 341), т. е. всего лишь подобные святым. Там, где употребление слова хотя бы отчасти можно предполагать в современном значении 'святой, подвижник', все они оказываются сомнительными с точки зрения их древности (принадлежности самому Кириллу). Поздний заголовок, написанный киноварью не во всех списках текста типа «святаго Кюрила», «Св. мюроносиця», случайные вставки или известное место «а блудницѣ святы нарицая», смысл которого заведомо исключает представление о «святости» как идеале поведения.

В дублирующих формулах у Кирилла интересно распределение эпитетов: «свое честьное тѣло и святую кръвь тѣмь прѣдложи» (там же, 344), «с пресвятым благим животворящим духом» (там же, 348), а также в молитвах: «силою честнаго креста и святаго въскрѣсения» (161об.), «пречистыя Богородица и святыхъ небесьных силъ» (там же, 169). Земные ипостаси «святости» определяются как *честные*, *чистые* и т. д., т. е. все же противопоставлены небесным — *святым*. *Чистые* по смыслу

слова — прозрачные, сверкающие, ясные, открытые и т. п., они никак не могут соревноваться с испускающим свет, «животворящим» и живительным духом святости, ср.: «Свѣтить бо ся Олеон, яко солнце, святых чины съ Христъмь на собѣ имъя» (там же, 342), «яко нѣсть свята паче Тебе, Господи» (там же, 89), «паче же святыхъ озари крещениемъ» (там же, 91) и т. д. В «Каноне княгине Ольге» сама Ольга именуется богомудрой, богоразумной, блаженной, преславной, но святой — никогда, что странно в тексте службы, посвященной святой княгине. По-видимому, все дело в иерархии п р иб л и ж е н и я к святости; в этом же «Каноне» внук Ольги князь Владимир — «имже просветися русская земля», а сама Ольга «кисть тя позлащенъ Духомъ» (там же, 92). Соотношение то же, что и в текстах, посвященных Борису и Глебу. Там братья именуются златозарными, но не светоносными. Признаком высшей святости, приближающей к Богу, является «светоносность», а не вторичное, по существу, «отсвечивание» от сверхприродного Света.

Глоссы и самопереводы Кирилла показывают направление его мысли: «По сиклу святому, сирѣчь по вѣсу правды Божия» (там же, 358) — речь идет о высшей мере веса — серебра (даже не золота).

Итак, все данные показывают, что Кирилл понимает святость как источник животворной и светлой (духовной) силы. Никакой связи с праведниками, достигшими «святости» посредством личного подвига, еще нет в этих обозначениях, если остаться на почве формул достоверно XII в. Во всех случаях важен подлинный источник духовной силы (света), а также материализованные посредники между источником и «миром» — божественный, а не священный.

Довольно рано были сделаны попытки дифференцировать значения, которые здесь условно обозначены как 1) источник, 2) проводник, 3) воплощение, 4) свидетельство (святости) и 5) собственно «святой». Представление о святом в современном нам смысле возникает только после XII в., семантически сгущаясь из неопределенной, собирательной множественности признаков как очень редкое для древнерусского языка субстантивированное прилагательное. Категориальный смысл такой субстантивации, приводившей к созданию термина, заключался в том, что обозначение давалось по единственному признаку, заложенному в корне *свят-*, в результате чего содержание понятия, им выражаемого, оказывалось очень бедным, во всяком случае — синкретически связанным с традиционными для этого слова со-значениями, которые постоянно возвращали мысль к исходному представлению о святом как жизненно с в е т л о м, как о с в е т е во всех его смыслах.

Значения 1 и 2 на протяжении всего древнерусского периода передаются только словом *святой*, тогда как значения 3 и 4 связаны с отглагольными формами *священный* или *освященный* (для 4), хотя внутри этих групп различий между собственно святым и священным нет; эти значения воспринимаются синкретически как обычное для средневековых представлений соединение отношений субъектных («святой») и объектных («священный»). Семантическая дифференциация постоянно как бы отталкивает от основного значения слова все возможные, контекстно возникающие, переносы, которые связаны с метонимическим перебросом смысла на обслуживающие высшую святость предметы или лица. Ключевой термин культуры — символ — не допускает многозначности: он многосмыслен. Признак, выраженный причастием, — временный признак, не фиксированный на предмете или лице, он передает отношение или связь, а не качество и не свойство. «Священный» или «освященный» предмет не всегда ведь «святой». Нечего и говорить, что метафорических переносов, связанных с обогащением понятия новыми признаками (содержания понятия), в древнерусских текстах нет; «святое дело» могло появиться только в наше безбожное время.

Сравнение формул, использованных Кириллом, с теми, которые употреблял до него Иларион Киевский в середине XI в., показывает, что особой разницы между этими авторами нет. Оба они отражают общую для них традицию, хотя Иларион еще больше от нее зависит. Например, он почти не говорит о «святой Троице» (трижды) или ее ипостасях (6 раз только о Святом Духе). Христос у него всего лишь «Сынъ Божий», однако тут же «с в е т у трисолнечного божьства» Иларион противопоставляет князя, «яко г р и в н о ю и утварью з л а т о ю красуяся»; другими словами, речь опять-таки идет о «златозарном», а не о «святом во свете». Следует ли такую особенность выражения у Илариона связывать с возможным влиянием арианства, как иногда полагают, неясно, но и Кирилл, в «Словах» которого много инвектив против Ария, божественную сущность Христа (а это и есть свето-носность) представляет еще намеренно резко, постоянным подчеркиванием и уточнениями, как бы утверждая новую ипостась Сына — его благоприобретенную святость. Было бы интересно проследить и на других источниках, не связано ли переосмысление святости как хранилища божественного света вечной жизни с изменением в отношении к арианству, которое, по-видимому, было свойственно первоначальному христианству славян. Это могло бы свидетельствовать об обычном для средневековых представлений «перетекании» божественных атрибутов и предика-

тов на представляющих их на земле и воплощающих их свойства заступников и посредников, в числе первых — Христа как Спаса; это тот же метонимически оправданный путь семантического развития, который уже описан в отношении к понятиям-концептам «вождь», «держава» и пр. (Колесов, 1986, с. 278, 288 и др.).

Историческое изменение представлений о святости, перенесение этого признака с природы на человека через образ Христа, на идеальный Дух вместо материально-физического его воплощения, свойственно Средневековью. Можно согласиться и с тем, что представление о святости семантически мотивировано как «свет». Так полагал еще Ф. И. Буслаев (1848, с. 124–125). Святая Русь — земля с в е т а. Но вряд ли уже в Древней Руси святость понимали как высший нравственный идеал поведения и жизненной позиции — жертвенность, «не от мира сего» и пр., как полагает В. Н. Топоров (1987, с. 246). Такое представление, конечно же, дело далекого будущего (в смысле Futurum exactum — будущего в прошедшем), оно связано с духовной деятельностью подвижников типа Сергия Радонежского. Духовное развитие личности с перенесением на нее «светоносных» признаков божественной энергии предполагает как минимум развитие личности и идеи личной святости, а в текстах XI–XII вв. нет надежных указаний на то, что движение идеи святости — от Бога через Христа и земных угодников на человека — совершилось вполне. «Стать наравне с Богом» не мог человек Средневековья, поскольку вообще развитие духовности есть сложный процесс вхождения в культуру ключевых понятий «совесть», «жизнь», «правда» и т.д., еще не завершивших цикл своего семантического развития. Такое «движение идеи» вообще есть прежде всего «духовный п р о ц е с с, имеющий свое возрастание, свою вершину (XV в.) и свой упадок» (Федотов, 1989, с. 229).

При изучении разнообразного материала, извлеченного из источников средневековой Руси, останавливает внимание широкое распространение речевых формул, связанных с обозначением именно Духа Святаго (у Кирилла — 61 раз), который свят всегда в отличие от Сына, характеристики которого не столь постоянны. Можно предполагать, что именно такие сочетания со словом *святый* и создали образец словоупотребления семантическим включением в определение *святой* (*Святой Дух*). В процессе развития как традиционная книжная формула, так и семантика слова *дух* одинаково стали средством расширения объема понятия, наводящим на семантическое развитие имени *святой*. Непреклонность Духа, уверенность в силе Божьей, убежденность в Жизни вечной — таково основное содержание понятия,

постепенно прояснявшегося за словом *святой*. Многие переносные значения слов *свет* и *свят* развивались постепенно из этого, по существу символического, смысла славянских слов, под воздействием христианской культуры изменявших свои функции от ритуальной этикетности до точности термина.

Становление национального самосознания требовало нравственного идеала, которым не мог стать отошедший от жизненных бурь церковный деятель, хотя бы и высшего ранга. Не церковный, а народный идеал воплотился, например, в пустыннике: он не воин (не «убивец»), не земледелец (не «стяжатель»), не князь (не «властелин»), не купец (не «корыстолюбец») и т. п., он — сознательно ушедший от мирского беснования и затем возвращенный в мир нравственно очищенным созидатель, уподобленный Создателю.

Профессия определяет мировоззрение, это понятно. Нестяжательство, труд и стремление к нравственному совершенствованию были программой строительства личной души у Сергия Радонежского. Целостное восприятие мира как создания Божия, не профессионально монашески (в ожидании «конца света»), но и не взглядом на мир купца, замледельца или воина, каждого со своей колокольни, в меру своих нужд. Целиком и притом духовно, следовательно — идеально. Только такой человек в представлении Средневековья мог стать заступником одновременно для всех.

Странным и загадочным кажется это желание творить святых и святыни. В грязи и крови Средневековья, в сожженных и распыленных домах и дворах лампадками теплились те идеалы народной жизни, которые способны были объединить разрозненный народ и дать ему идеал продолжающейся жизни. С одной стороны — идеал, с другой — заступник перед высшим престолом. Забытые историей князья Борис и Глеб являлись всегда в минуту общей беды, в опасности, чтобы защитить сражавшихся за Родину воинов: на Калке, на льду Чудского озера, на Куликовом поле они возникали в разрывах облаков, осеняя поле боя широким русским крестом.

Средневековое миросозерцание исторично, но не так, как мы понимаем историю сегодня. Прошлое как образец и прообраз грядущего повторяется в будущем, в настоящем представая как идеал. Отброшены мелочи жизни, забыты случайные черточки быта, исчезли досадные помехи суеты, но осталось самое главное, важное для многих — о б р а з с у щ е г о. Каждый текст жития в этом смысле — роспись положенных дел, ритуальный свиток, который каждый читает «про себя» (по смыслу выражения — для себя самого). Не случайно, составляя житие каждого нового святого, автор пользовался расхожими формулами

(топосами культуры), одними и теми же словами излагая житьё часто совершенно различных людей. И частная жизнь человека описывалась обобщенно, а все жития святых совместно создавали обобщенный их тип — идея и идеал, образец и прообраз. История ведь повторяется, жизнь ходит по кругу, — и все повторится снова, так что следует быть наготове, встретить эту жизнь как надо, исполнить свой долг и прожить благородно — как было это представлено в образах жизни прошлой. Поступить иначе — значит изменить предкам.

Цикличность жизни — реальная вещь. Природные циклы и переходы человеческой жизни идут параллельно. Земная жизнь есть развитие силы, физической и духовной, и вот их ступени: *младенец — детищ — отроча — отрок — юноша — стербль* (*средовечь*) — *старец*. Возрастные ступени, незаметно переходя в социально значимые, уверенно формируют духовную твердость *мужа*. Одно из другого выходит, питаясь естественной мощью природы. Такова эта жизнь, в которой сама культура еще природна по своим качествам. Из «Жития» мы знаем, что Сергий Радонежский лишен ступеней физического развития; он прошел их все еще до рождения, он начинает с того, чем обычно кончают: он ищет божественного Духа, становясь над природным и физическим. Все четыре стихии подвластны Сергию. На земле он работает мотыгой, от воды и водою спасает страждущих, его возносит к подвигу Дух святой, а огонь провожает его в последний путь как знамение его святости.

В средневековом представлении святой сродни рыцарю, но это рыцарь духа, а не действия. Действие следует определенному за-мыслу или у-мыслу, связано с рассудочным напряжением личности; святость как благочестие направлено горением души. Действие может быть злым, благочестие исключает зло. Таков идеал в чистом виде, и если рыцарь защищает от врагов и лихих людей, то святой остается заступником перед силами, о которых страшно и помыслить. Одновременно он рождает и воспитывает защитные свойства в самом человеке — на своем примере. В противопоставлении богатыря и святого содержится та же дилемма, которая была высказана Иларионом еще на заре русской государственности: закон земной или небесная благодать лежат в основе судьбы человека. Нравственная их полярность проходит через всю русскую историю. «Закон выражает собою лишь количественную, математическую справедливость: воздействие равно действию, равное за равное, око за око, зуб за зуб... Здесь право есть та же сила, только в законных пределах». Такова формальная правда закона, противоположная содержательности идеала — благодати.

Закон всегда внешний по отношению к человеку, ищущему свой интерес, тогда как благодать осенена любовью и теплым чувством, которое ни при каких условиях не может стать обязанностью (Соловьев, 1900, 3, с. 308, 309, 311). «Рождение благодати», т. е. новых нравственных норм, обеспечило в будущем становление русского народа, что и подчеркивают философы Серебряного века.

Так, С. Н. Булгаков, по многим признакам рассматривая противопоставление «герой — святой», заметил, что «особенно охотно противопоставляют христианское смирение «революционному» настроению», однако «революция, т. е. известные политические действия, сама по себе еще не предрешает вопроса о тех духе и идеалах, которые ее вдохновляют. Выступление Дмитрия Донского по благословению преподобного Сергия против татар есть действие революционное в политическом смысле, как восстание против законного правительства, но в то же время, думается мне, оно было в душах участников актом христианского подвижничества, неразрывно связанного с подвигом смирения» (Булгаков, 1911, с. 206). Действительно, только Сергий своей святостью мог оправдать такой феодальный мятеж в глазах всех людей; следовательно, именно Сергий является основным героем этого действия. Дмитрий уходит в тень даже на поле боя, переодевшись в одежду простого ратника. Сергий выражал русскую духовную идею, Дмитрий же был призван исполнить ее телесно; так понимает дело и народная традиция.

Мы видим, что даже материализовать свою идею «единства множественного» Сергий может не в накоплении имения (что стали делать его последователи), а в создании Храма как образа той соборности, в которой сошлись бы народные мечты об идеальном царстве (обществе-общине). Он совершал это в аскетичной обстановке личного труда и общественно значимого подвига.

Однако временное вознесение святости над мирской жизнью было оправдано характером русской святости, продолжающей традиционные славянские идеи. В основе германской идеи святости лежит жертвенность, в основе балтийской — поверхностность света-сияния (Топоров, 1985, с. 208, 216), славянская идея состоит в служении идеалу вплоть до отречения от личного. Через это и в этом происходило единение в единстве воли, чувства и духа. Средневековый русский святой возвышал природно-телесное единство рода до духовного единства мира в себе самом, а через себя — во всяком, кто принял его святость как идеал нравственной жизни. Не следует только забывать, что речь идет о святых XIV–XV вв., которые и создали идеал святости, а не об их продолжателях, сытых монахах, которым даже Иван Грозный слал укориз-

ны в неправедном житии. Не о попах и монахах речь — речь о святых. «В человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу», — говорит философ (Соловьев, 1900, 3, с. 331).

СВЯТОСТЬ ГЕРОЯ

Богатырство выше всякого счастья, и одна уж способность к нему составляет счастье.

Федор Достоевский

Герои и святые являлись в разное время. Былинные святорусские времена дали героев — это Древняя Русь. Средневековая Россия давала своих героев: никогда больше не было такого количества святых, блаженных и мучеников, как в XV в.

И герои, и святые — люди дела, но — разного дела. Герои совершают подвиги, они шли на д е л о. Святые трудились, ибо «душа обязана трудиться». Основной жанр, описывающий героев прошлого, — былина, и в ней нет места святым. Но и в «Житиях» нет места героям. До XIV в. герои русской истории не попали в святые — ни Владимир, ни Александр Невский, ни Дмитрий Донской. Но с XV в. спасение и защита земли — вещи и тела — сменились строительством и спасением души, идеально словесно представ в новой форме согласия чувства, разума и воли.

Водоразделом стало событие, о котором сказаны только что приведенные слова С. Н. Булгакова. На Куликовом поле и герои, и святые выступают совместно; потом героев сменят святые, и тогда все, перед тем героическое, перед глазами изумленных современников предстанет как ужасы государственного строительства. Иван Грозный или Петр Великий — исторические фигуры не менее яркие и героические, чем Владимир или Дмитрий, уже никогда не станут святыми.

Древнерусская литература посвящена изображению героев, она создала непрерывность традиции в увековечении их памяти. Герои предстают как символы несокрушимой воли, даны на память «предыдущим родам» в качестве образцов, необходимых для утверждения традиции. К XVI в. сложилась смысловая парадигма отношений, в которых святой и богатырь заняли каждый свое место.

Мы говорим о герое как типичном проявлении народного духа в минуту опасности. И богатырь, и святой — герои, поскольку они совершают подвиги подвижничества. Но сам термин *герой* заимствован, и может показаться, что все наши рассуждения не соответствуют правде жизни. Существует даже мнение, что слово *герой* мы получили из французского языка только в XVIII в. Это — обычное смешение слова, понятия и самого поступка. Подвиги совершались, с этим ничего не поделаешь, пусть они и назывались иначе. Понятие о подвигах совершенствовалось, как обычно это происходит с понятиями, когда они сгущаются на основе народного образа (представления) о подвигах. И тогда, действительно, возникает необходимость в самом общем по смыслу термине.

Слово в новом произношении *герой*, это верно, появилось в XVIII в., как и многие его производные: *геройство*, *героичество*, *геройствие*, *героический*, *героизм*, *геройствовать* и другие, которые совместно свидетельствуют в пользу того мнения, что гипероним — слово родового смысла — только формировался в литературном языке. Но еще и тогда очень часто основное слово произносилось по-древнерусски: *ирой*, *иройский*, как и было заимствовано из греческих текстов еще в XI в.: ἥρως ‘герой’, ἡρωικός ‘героический’. Причем заимствовали в написании, а не в произношении: в последнем случае было бы *герой*, а не *ирой*. Кроме того, окончание слова показывает, что сначала заимствовали имя прилагательное, откуда и *иро-и* по типу *иро-и-ческий*. И точно, в древнейших переводах с греческого встречаем именно определение: *бѣ Ираклисъ ироиский* (Малала) — Геракл был геройским человеком. Только в XVII в. появилось новое определение *ироический*, которое от *геройского* отличается тем, что передает более отвлеченный признак героя: *геройский* — присущий герою, требующий героизма, а *героический* — это проявление героизма.

Обобщение понятия о герое путем заимствованного слова нередко в русском литературном языке. В народной речи слово *герой* употребляется в шутливо-ироничном контексте. Может быть, под влиянием французского употребления слова главное действующее лицо стало *героем* произведения, хотя это может быть бандит и проныра. Русским сознанием не всякий герой принимается. Русское подсознательное осталось на уровне *героического*.

У героя и святого различные функции, они учат разному, но в их деяниях совпадает главное: разделить у-часть всех, но при этом остаться выше, сохраняясь в качестве идеала. Герой есть «точка вскипания жизни», и если готов даже жизнь отдать, тогда это подвиг, но подвиг не по принуждению, нет, должно быть «внутреннее согласие на героический подвиг», говорил Михаил Пришвин.

Эти две фигуры структурируют этическое пространство русского сознания, на них сходятся все добродетели, а в свете подвига и подвижничества пороки становятся нерелевантными. Русская ментальность тем самым сложилась как этика примера, а не этика запрета.

Несоединимое единство языческой чести и христианской совести к Новому времени стало в противоречие к прагматическим действиям; по существу одно и то же, они представлены в разных обличиях — героя и святого. Между этими крайностями мечется русская душа; что предпочесть: *живот* ради *житья-бытья* или *житие* ради *жизни* — вот вопрос, который рано или поздно встает перед каждым русским человеком, обусловливая моральный тонус его бытия в быту.

Это противоречие кажущееся именно потому, что на глубинном уровне подсознания честь и совесть есть одно и то же.

Героическое состоит в отвержении обычного и временного. И богатырь, и святой — герои, поскольку и тот и другой готовят новый порядок жизни в условиях прежней культурной цельности. Каждый раз отсвечивает через личность какой-то новый оттенок святости или героизма. Богатырство и святость одинаково развиваются, проходя различные моменты качественного преобразования. В обоих случаях мужество как основная добродетель дано в синкретизме переживания, еще не обретшем идеальной формы. Муж мужествен — это выделение типичного признака сродни таким, как *свет светлый*, а *масло масляное*. Содержательное наполнение категории «мужество» происходило постепенно, аналитически разделяясь на мужество телесной силы и воли — смелость, и на мужество духа — доблесть. Храбрый смел от природы, он сам идет навстречу подвигу, однако не все храбры в этом мире. На своем примере богатырь показывал образец служения жизни, и не обязательно ценой своей смерти. Становясь отвагой, смелость распространялась на всё более широкий круг возможных смельчаков мужей, прежде трепетавших от страха. Страх, приводящий в отчаяние, теперь сменился надеждой, а надежда рождала дерзость воли и доблесть духа.

То же и у святого, но качественно иначе. Не воинский порыв, а долготерпение, выносливость духа, настойчивость в достижении цели воспитывал подвижник, уже не законченным объемом дела, но каждодневным упорным трудом. Сосредоточенность мысли и духа воспитывалась за монастырской оградой, в заброшенном ските, развивая в идее коренное свойство земледельца: бесконечное трудолюбие.

Этические ценности народного духа формировались исподволь, проходя свои этапы в заданных христианской культурой идеальных противоречиях. В противопоставлении важных, таких как любовь-враж-

да, жизнь-смерть, надежда-отчаяние, и богатырь, и герой обращены на положительно светлое, на идеалы любви, надежды и жизни. Телесная мощь богатыря, иногда подчеркнуто сильного, крепкого, огромного, и духовность святого, намеренно слабого, тонкого, щуплого в изображении, разведены сознанием с целью испытать все признаки подвига и подвижничества с идеальной их стороны, как идею и вещь отдельно — и затем собрать их в единстве слова, которое учит поколения чести и славе ушедших родов. Объекты любви, вражды и надежды у богатыря и у святого разные, но именно это и ценно, потому что, «снимая» с конкретных их проявлений в подвиге идеальных лиц, мысль обобщает абсолютную ценность идеалов любви, надежды и жизни, и много чего другого, что описано в наших главах как проявления блага и добра. Сегодня герой и святой уже не те, что когда-то были. Идеи и идеалы, войдя в структуру воспитания и обучения, становились достоянием всех, кто приникал к образцам прошлого. И «в русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России; в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути… Их идеал веками питал народную жизнь, у их огня вся Русь зажигала свои лампады. Если мы не обманываемся в убеждении, что вся культура народа, в последнем счете, определяется его религией, то в русской святости найдем ключ, объясняющий многое в явлениях современной секуляризованной русской культуры» (Федотов, 1989, с. 5).

Во многих отношениях современный человек в своих поступках может даже превосходить и смелость богатыря, и доблесть святого. Выносливость школьника, полдня сидящего за партой, сродни терпению средневекового монаха, проводящего часы на молитве; неподвижности часового у мемориальных мест позавидовал бы средневековый столпник… И так во всем. То, что некогда было личным подвигом, становилось общим подвижничеством. А чтобы рост человечности в человеке не прекратился совсем, и сегодня, как говорят иные, есть место подвигам.

Подвигом прирастает общая масса культуры и нравственных норм.

ШОРОХИ ВРЕМЕНИ

Историки русской культуры выявили последовательность в выражении содержательного смысла «характера», как он проявляется в средневековой литературе (Лихачев, 1958). Представим эту последовательность, выделяя два параллельных потока в оформлении и д е и человеческого характера — в народной среде (в бытовой, «низовой» культуре) и в культуре книжной. В обоих случаях отмеченные изменения с запозданием фиксируют уже давно развившиеся представления о человеке с «норовом» — о нравственном человеке.

До XIV в. в народной культуре господствует эпический стиль, в книжной — стиль «монументального историзма». Герои этих произведений — реальные люди, исторические лица; человек описан как типичный представитель своей социальной среды (у каждой из них собственные идеалы) в реальных обстоятельствах феодального состояния. Герой всегда — с и м в о л. Тщательно описана каждая в е щ ь, необходимая герою по ходу дела; основной прием описания — метонимия. В художественной форме явно прослеживается номиналистическая установка с характерным для нее логическим делением по принципу «род — вид», «часть — целое» и т. д.

С конца XIV в. в книжной культуре развивается «экспрессивно-эмоциональный стиль», в народной — стиль «психологической умиротворенности». Собственно характер как тип-образец и здесь еще не открыт, уясняются и в отдельных, внутренне взаимно не связанных, психологических чертах описываются отдельные особенности характера-типа, и это уже не цельность символа, но обобщающие оттенки о б р а з а. Отдельные, всегда мотивированные обстоятельствами дела, психологические состояния описываются и в текстах Епифания Премудрого, и в «Житии девы Февронии», и в записке о Панфутии Боровском, и в психологических трактатах Нила Сорского. Не логическое, а психологическое выводится на первый план, но психологическая мотивировка действия подменяется либо указанием на чудо (в вещи), либо ссылкой на аналогичную ситуацию в Писании (на совпадающую идею). Телесная конкретность вещи уже не столь важна, внимание

обращено на объединяющую все описанные признаки и д е ю лица, еще не сложившегося в законченность характера. Это, несомненно, проявления неоплатонического «реализма» — отсюда психологическая достоверность в описании переживаний. Основным приемом описания со стороны языковых форм становится уточняющий эпитет, а также причудливо набранные цепочки «синонимичных» выражений. Они помогают приближаться к ускользающим п р и з н а к а м психологических действий души.

В XVI в. происходит то, что мы уже не раз наблюдали в идеологических и социальных проявлениях средневековой жизни. Интерес к «вещи» (номинализм) и устремление к «идее» (реализм) в совместных усилиях приводят к необходимости как-то согласовать в сознании доселе разорванные отношения между идеей и вещью, и сделать это в единственно доступной форме — в с л о в е. Слово (а точнее, язык) и становится основным содержанием новых типов литературных текстов — исторических песен в народной и «идеализирующего биографизма» в книжной культуре. Один за другим властной волей царя создаются обобщенные труды, собирающие тексты по общности жанра; для Средневековья это самый важный признак разграничения литературных текстов. Они регламентируют все проявления жизни — в государстве, в обществе, в идеологии, в семье. Основной прием описания в создании н о в ы х текстов — метафора, сначала в виде метафорического эпитета. Появляются переводные «Риторики», а затем и собственные их композиции, другие руководства по созданию новых текстов, грамматики и словари. Изменяется отношение к самому тексту, теперь уже более свободное, критически творческое, мало-помалу ведущее к созданию авторских текстов. Постепенно в XVII в. в литературу проникает вымышленный герой как носитель отвлеченных черт, идеально представленный в их совокупности уже как х а р а к т е р. Исследователи позднего Средневековья много пишут об «авантюристах» этого «бунташного» века с их резко индивидуальными и до предела «наглыми» (но в строгом смысле этого слова) требованиями к жизни. Во многом это видимость отклонений от реальной нормы, или, быть может, наоборот — действительная норма того времени для любого члена общества. Выразительная иллюзия авантюризма возникает на фоне описаний, характерных для предшествующего времени. Это — литературный факт, но вряд ли житейская данность.

Подчеркнем главное: формирование личности как характера происходило в идеальной сфере художественных обобщений, в образах вымышленных, но идеальных. То, что в Древней Руси осуждалось как

Зло и усваивалось дьявольской силе — деяние, действие, дело, — герои нового времени берут на себя и тем самым создают прецедент в формировании новой этики. В создании характера вела не столько жизнь, по-прежнему преисполненная низкими чертами взаимопротиворечивых бытовых особенностей, сколько идея. Формирование характера как образца есть проблема этическая.

И еще: первые обобщенные образы даны нам в XVI в. как п е р е ч е н ь дел и действий, которые обязан исполнять человек в силу своего положения, чина и звания. Таков, например, «Домострой», в котором лица-то героя и нет, тем паче нет личности, но характер уже проясняется сквозь рыхлую массу слов, которыми автор рисует каждодневную жизнь средневекового Дома.

Такова идеальная сущность нравственного.

Но борьба Добра и Зла происходит в человеческом сердце — и нет никакого другого поля, на котором битва эта свершается. А в русской истории явственны те переходы, в которых мало-помалу сгущаются в идеальные нормы чисто внешние и случайные проявления эмоций, ощущений и просто чувств.

Язычник-славянин живет в *животе* — так понимает он жизнь, согласно древней основе настоящего времени от глагола *жити* (*жив-отъ*). Язычник живет настоящим, как говорят, в режиме «витальной» (биологической) предрасположенности, согласно которой субъект (а *животъ* — субъект этой жизни) исповедует три основные идеи. Все они выражены древнейшими глаголами, которым столько же лет, сколько славянству в его существе: *быти*, *ясти* и — *я хочу*. Старинные формулы «у меня есть» (а не «я имею»), представление о жизненной силе в доброй еде (*гобино* и пр., а не богатство-*имение*), и емкость личного пожелания в *я хочу*, откуда все положительное (*милая хоть, по моему хотению, а хоть бы ты*...).

Древняя Русь предстает не простой и не сложной — необычной. Две параллельные силы — язычество и христианство во взаимном развитии — гонят человека за край земли и судьбы, и мечется он в противоречиях *жития* своего. Слово происходит от инфинитивной, неопределенной по качеству формы (*жи-ть-je*), той, от которой образуется множество форм прошедшего времени, и это влечет за собой тягу в прошлое, в устойчивый мир «древних родов» — теперь, когда главным стало *движение*, *подвигъ*, *подвижничество*. Это уже другая, совершенно иная форма жития, историки называют ее «дарительно-престижной», состояние взаимообратимых отношений, при которых *дати* то же, что *брати*, а *даръ* незаметно переходит в *дань*; из древних глаголов в особом

почете *имѣти* и *дати*, а символом становится формула «честь и слава» — кому честь-часть, а кому и слава-слово. Именно в это время возникают новые модальности *желания* и новые формы богатства (*имение, я имею…*).

Новые времена осветлили перспективу *жизни*, и это книжное слово вытеснило прежние формы корня (*животъ, житие*). Внешне выраженная победа христианства над язычеством принесла с собой удвоение нравственных норм, в складках которых удобно было прятать как добродетели, так и пороки. Зло не исчезло, оно притаилось в ризах Добра. Теперь энергично исчезают формы прошедших времен, а настоящее снова двоится в видах: совершенное — несовершенное, данные как совершённое и несовершённое. *Делаю — сделаю*, в чем же разница? «Сказано: сделаю…» Разницы нет. Различие возникает в аналитических формах будущего. Эсхатологичность сознания привносит в культуру множество оттенков будущего, которое от начала и до конца окрашено разной модальностью: *хочу делать, собираюсь делать, стану делать, начну делать, буду делать*… Сделаю ли? Цену имеет связочный глагол, он определяет направление дела, с ним связана перспектива действий. «Идеально-духовное» напряжение жизни сменяет и устойчивость языческой витальности, и динамизм дарительной престижности Средневековья. Жизнь усложняется наращением символических уровней в каждом слове и деле. *Рѣчь* (и *рѣчение*) времен язычества (каждый может при случае «из-рек-ать») и содержательный *глаголъ* Средневековья как бы вбираются в смыслы нового слова, и это слово — с л о в о, которое только с л ы ш а т, воспринимая на с л у х; если прежде могли изрекати или *глаголати*, теперь приходится уточнять буквально каждое значение слова. Теперь необходимо *сказать*, т. е. (по точному смыслу слова) раскрыть сокровенный смысл словесного корня, истолковать, чтобы не просто слышать, но — п о н я т ь (ухватить сознанием, *пояти*). Основным глаголом становится последний из тех, что восходят к древнейшим временам: глагол *вѣдати*, а в пару к нему и *знати*. Форма первого лица *вѣдѣ* (я знаю, я ведаю) — остаток, едва ли не единственный, древнейшей формы перфекта — и выражает идею времени настоящего. Настоящее как отсвет сакрального прошлого, как результат событий, некогда совершенных неведомо кем — вот идеал человека при переходе в Новое время. Частица *ведь* происходит от этой формы, и каждый раз, употребляя ее как заклинание, мы повторяем мысль о том, что нечто случилось, что это было, что все известно, что все это знают, — о чем же речь?.. «Я ведь за вдовы твои встал!» — восклицает протопоп Аввакум, оскорбленный в лучших своих помыслах — и нака-

занный столь безжалостно. «Ведь» как заклятье, глубокий намек на то, что «знают же, все знают».

Прошедшее слилось с настоящим — и отныне сам человек в речи своей определяет, что прошло, а что по-прежнему существует как стоющее настоящее. *Я сказал — я говорю — я скажу* (*буду говорить* — совершенно другой смысл). «Говорю» только здесь и теперь, в прошлом и будущем не «говорю», а «раскрываю» смысл. Идеально-духовное отношение к миру изменяет модальности пожелания. Уже не «хочу» и не «желаю», но частные проявления воли выходят на первый план (от *волѣти* — прямая связь с божественной волей, на которую покушается современный человек). Проблема *свободы* становится основной, во многом потому, что не конкретно пища (не *гобино*) и не отвлеченно богатство (не *имение*), но совершенно абстрактно *собственность* (*собина собѣ на о-соб-ицу*) кажется главным достоинством человека в его *свободе* (тот же корень).

Модальности жизни медленным разворотом смысла переносят человека и в новый мир нравственных ценностей. То, что некогда, в «досюльные времена», представало как *желательность*, а в Средневековье в лучшем случае воспринималось как *возможность*, теперь с неизбежностью обернулось силой, известной своей непреклонностью: в *необходимость*.

Чем выше степень духовности в морали и отвлеченности в мысли, тем сильнее цепи, наложенные на жизнь и судьбу человека нравственными категориями и рассудочными схемами.

Человек закабален в своем разуме, но свободен еще — в чувстве. И он стоит на распутье: разумность морали — или нравственность чувства? Что предпочесть в разломе жизни между Добром и Злом, что выбрать в надежде Блага и Счастья?

СОКРАЩЕНИЯ

ГИМ — Государственный исторический музей. М.
Изв. ОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности. СПб.
ИпоРЯС — Известия по русскому языку и словесности. Пг.; Л.
ЛОИИ — Санкт-Петербургское отделение Института истории РАН.
Памятники — Памятники отреченной русской литературы // Собраны и изданы Н. С. Тихонравовым. Т. I. СПб., 1863; т. 2. М., 1866.
ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства. СПб. (по томам).
ПДрП — Памятники древней письменности. СПб.
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси. М., 1979 и след. (по томам).
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. СПб., Пг., М., (по томам).
ПСтРЛ — Памятники старинной русской литературы. Вып. 1–3. СПб.
РАН — Российская академия наук.
РГАДА — Российский государственный архив древних актов. М.
РГБ — Российская государственная библиотека. М.
РИБ — Русская историческая библиотека. СПб., 1872 и след. (по томам).
РНБ — Российская национальная библиотека. СПб.
Сб. ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб.
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Пушкинского Дома СПб.
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских. М.

СЛОВАРИ

Берында — Лексикон славено-российский Памвы Берынды. 1627 г.
Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. СПб.; М., 1880–1882.
Лексика — Лексика и фразеология «Моления Даниила Заточника». Л., 1981.
Лексис — «Лексис» Лаврентия Зизания. 1596.
Материалы — *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 1–3. СПб., 1893–1903.
Поликарпов — *Поликарпов Ф.* Лексикон треязычный. М, 1704.
Скорина — Слоунік мовы Скарыны. Т. 1. Мінск, 1977.
Сл. — Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Вып. 1–6. М.; Л., 1965–1984.
Сл. XVIII в. — Словарь русского языка XVIII в. / Под ред. Ю. С. Сорокина и З. М. Петровой. СПб., 1984 и след.
СлРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975 и сл.
СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Сороколетова. Л., 1965 и след.
ССРЯ — Словарь синонимов русского языка / Под ред. А. П. Евгеньевой. Т. 2. Л., 1971.
Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М., 1964–1973.
ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974 и след.

ИСТОЧНИКИ

Аввакум — Житие протопопа Аввакума (автограф) // Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 9–80.
Александрия — *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. М., 1883. С. 5–128.

Амартол — *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 2: Исследование. СПб., 1922. Т. 3: Словарь. Пг., 1924 (указан как «словарь»).
Андр. Богол. — Повесть об убиении Андрея Боголюбского, 1175 г. // ПСРЛ. Т. I. Л., 1926. С. 367–371.
Апостол — *Воскресенский Г.* Древнеславянский Апостол. Вып. 1. Сергиев Посад, 1892.; Вып. 2. 1906.
Аф. Никит. — Хождение за три моря Афанасия Никитина. М.; Л., 1958.
Барбаро — Путешествие в Тану Иосафата Барбаро, венецианского дворянина (1436 г.) // Библиотека иностранных писателей о России. СПб., 1836. Т. 1.
Батый — *Розанов С. П.* Повесть об убисении Батыя // Изв. ОРЯС. 1916. Т. 21. Кн. 1. С. 110–114.
Бер — Московская летопись Мартина Бера (1600–1612 гг.) // Сказания современников о Димитрии Самозванце. СПб., 1831.
Генн. библ. — Геннадиевская библия 1499 г. М.; Л., 1988.
Георг — Георгиево мучение (апокриф) // Памятники. Т. 2. С. 100–111.
Герберштейн — *Герберштейн С.* Записки о московитских делах. СПб., 1908.
Горе — *Симони П. К.* Повесть о Горе и Злочастии, как Горе-Злочастие довело молодца во иноческий чин. СПб., 1907.
Горсей — Записки о Московии XVI века сэра Джерома Горсея (1572–1591 гг.). СПб., 1909.
Григорий — Григория, епископа Белгородского, слово похвальное (до 1271 г.) // *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Изв. ОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 2. С. 70–75.
Девг. деян. — *Сперанский М. Н.* Девгениево деяние. Пг., 1922.
Диоптра — *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 201–285.
Дом. — Домострой. М., 1991.
Домострой — Домострой // ПЛДР: Сер. XVI в. М., 1985. С. 70–173.
Еп. Белгор. — Поучения Епископа Белгородского, XI в. — *Соболевский А. И.* Два русских поучения с именем Григория // Изв. ОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 1. С. 254–258.
Есиф — Послание Есифа к детем и братии — *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Изв. ОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 2. С. 59–65.
Есфирь — *Мещерский Н. А.* Книга Есфирь в древнерусском переводе // Материалы и сообщения по славяноведению. XIII. Сегед, 1978. С. 7–24.
Ефр. Кормч. — *Бенешевич Е. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб., 1906.
Жит. Авр. Смол. — Житие Авраамия Смоленского [ум. 1219 г.] // *Розанов С. П.* Житие и терпение… отца нашего Аврамья. Пг., 1913. С. 1–24.
Жит. Ал. Невск. — *Мансикка В.* Житие Александра Невского. СПб., 1913. С. 1–10.
Жит. Андрея — Житие Андрея Юродивого // *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1879. С. 149–184.
Жит. Борис, Глеб — *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. XI в. Пг, 1916. С. 1–66 («Чтение» и «Сказание»).
Жит. Вас. Нов. — *Вилинский С. Г.* Житие Василия Нового в русской литературе. Ч. 1–2. Одесса, 1913 (тексты русск. ред. — ч. 2).
Жит. Дм. Донск. — Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича // ПЛДР: XIV–сер. XV в. М., 1981. С. 208–228.
Жит. Леонт. Рост. — *Титов А. А.* Житие Леонтия, епископа Ростовского. СПб., 1893. С. 1–35.

Жит. Ольги — Житие княгини Ольги — Рукопись Пролога XVI в. // РГБ. Ф. 256. Оп. 397. Л. 380об.–382об.
Жит. Сергия — Житие Сергия Радонежского, написанное Епифанием Премудрым // *Тихонравов Н.* Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892.
Жит. Стеф. — Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897.
Жит. Стефана — *Прохоров Г. М.* Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 50–262 (четные страницы).
Жит. Стеф. Сурож. — Житие Стефана Сурожского // Труды В. Г. Васильевского. Т. 3. Пг., 1916. С. 77–98.
Жит. Феод. — Житие Феодора Студита // Выголексинский сборник. М., 1977. С. 134–409.
Закон. судн. — Закон судный людем краткой редакции. М., 1961.
Заповедь — *Бенешевич Е. Н.* Заповеди святых отец домонгольского периода // Изв. ОРЯС. 1917. Т. 22. Кн. 1. С. 10–15.
Златоструй — *Малинин В.* Исследование Златоструя по рукописи XII в. Киев, 1878.
Иван — Переписка Ивана Грозного с князем Андреем Курбским и сочинения Курбского // ПЛДР: Вторая пол. XVI века. М., 1986. С. 16–400.
Игум. Даниил — *Веневитинов М. А.* Житье и хождение Даниила Руськыя земли игумена в 1106–1107 гг. // Православный палестинский сборник. Вып. 3, 9. СПб., 1885.
Изб-73 — Изборникъ великого князя Святослава Ярославича 1073 г. с греческими и латинскими текстами. М., 1883.
Изб-76 — Изборник 1076 года. М., 1965.
Изгой — Наставление ересям о покаянии с замечанием об изгойстве // Сб. ОРЯС. 1876. Т. 15. С. 328–339.
Иларион — *Розов Н. Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. // Slavia. Praha, 1963. Т. 32. Seš. 2. S. 152–175.
Индикоплов — Книга глаголемая Козмы Индикоплова. СПб., 1886.
Иннокент. — Рассказ Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского // ПЛДР: Втор. пол. XV в. М., 1982. С. 478–512.
Ио. Экзарх — Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского. М., 1878.
Ипат. лет. — Ипатьевский список летописи // ПСРЛ. Т. 2. Пг., 1923.
Кирик — Вопрошание Кириково // *Павлов А.* Памятники канонического права / РИБ. 1880. Т. 6. С. 21–62.
Кирилл — Определения владимирского собора в грамоте митрополита Кирилла II [1274 г.] // РИБ. Т. 6. 1880. С. 83–102.
Кирилл Тур. — *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. 1956. С. 340–361; Т. XIII, 1957. С. 409–426. Т. XV. 1958. С. 331–348.
КТур — Сочинения Кирилла Туровского, русского писателя XII в. // *Сухомлинов М. И.* Рукописи графа А. С. Уварова. Т. 2. СПб., 1858. С. 1–136.
Клим — *Никольский Н. К.* О литературных трудах Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 103–136.
Кн. закон. — *Павлов А. С.* Книги законные. СПб., 1885. С. 41–90.
Коллинс — Нынешнее состояние России... Сочинение Самуила Коллинса (1659–1666 гг.) М., 1846.
Контарини — Путешествие Амвросия Контарини, посла светлейшей венецианской республики (1473 г.) // Библиотека иностранных писателей о России. Т. I. СПб., 1836.
Корб — *Корб И. Г.* Дневник путешествия в Московию (1698–1699). СПб., 1906.
Котошихин — Современное сочинение Григория Котошихина о России. СПб., 1906.
Лавр. лет. — Лаврентьевский список летописи (1377 г.) // ПСРЛ. Т. I. Вып. 1–3. Л., 1926.

Лука — Поучение Луки Жидяты XI в. // Изв. ИОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 2. С. 225–226.
Малала — *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Вып. 1–14. Одесса; СПб., 1903–1913.
Менандр — *Семенов В.* Мудрость Менандра по русским спискам. СПб., 1892.
Меркур — *Белецкий Л. Т.* Литературная история «Повести о Меркурии Смоленском». Пг., 1922.
Мин. 1096 — Новгородская служебная минея 1096 г. РГАДА. Ф. 381. Оп. 89.
Мол. — Молитвы Кирилла Туровского. Рукопись втор. пол. XIII в. Ярославск. муз. п. 15481 [издание: *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. М., 1999. С. 91–197].
Мономах — Поучение Владимира Мономаха по Лаврентьевской летописи 1377 г. (листы 78а-85) // ПСРЛ. Т. I. Л., 1926. С. 240–256.
Никола — *Крутова М. С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. С. 9–112.
Николай — Житие и чудеса Николая Мюрликийского // ПДПИ. Т. 34. СПб., 1881. С. 15–93.
Никон лет. — Патриарщая или Никоновская летопись XVI в. // ПСРЛ. Т. IX, XI. СПб., 1862.
Нил — *Боровкова-Майкова М. С.* Нила Сорского «Предание» и «Устав». СПб., 1912. С. 1–91.
Нифонт — Житие Нифонта // Выголексинский сборник. М., 1977. С. 60–133.
Новг. лет. — Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 15–100.
Олеарий — *Олеарий.* Описание путешествия в Московию (1633 г.). СПб., 1906.
Остром. ев. — Остромирово Евангелие 1056–1057 гг., изданное А. Х. Востоковым. СПб., 1843.
Ответы Ио. — Канонические ответы митрополита Иоанна II в 1080–1089 гг. // РИБ. Т. 6. 1880. С. 1–20.
Павел — *Павел Алеппский.* Путешествие патриарха Макария в Россию в половине XVII в. М., 1896–1900.
Павл. — Слово о видении св. апостола Павла // Памятники. Т. 2. С. 40–58.
Память Иа — Память и похвала кагану нашему Владимиру мниха Иакова XI в. // Изв. ОРЯС. Т. 29 (1924). Л., 1925. С. 141–152.
Пандекты — Пандекты Никона Черногорца XII в. Рукопись Сборника XIV в. // РНБ. Погод. собр., 267 (с разночтениями по болгарской редакции: рукопись ЛОИИ 1356, XV в.).
Печ. патерик — *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. Київ, 1930.
Пов. Макар — Повесть о Макарии Римском (апокриф) // Памятники. Т. 2. С. 59–66.
Пов. прихожд. — Повесть о прихождении Стефана Батория на град Псков // ПЛДР: Вторая пол. XVI века. М., 1986. С. 400–476.
Пов. Ряз. — Повесть о разорении Рязани Батыем // ПЛДР: XIV — сер. XV в. М., 1981. С. 230–242.
Пов. Тохтам. — Повесть о нашествии Тохтамыша // ПЛДР: XIV — сер. XV в. М., 1981. С. 190–206.
Посл. Ио. — Послание русского митрополита Иоанна II папе Клименту // *Павлов А.* Критические опыты. СПб., 1878. С. 169–186.
Посл. Якова — Послание черноризца Иакова к князю Димитрию (ок. 1271 г.) // *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 189–194.
Посошков — *Посошков И. Т.* Завещание отеческое (1712–1718 гг.). СПб., 1893.
Пост — *Петухов Е. В.* Древние поучения на воскресные дни Великого поста // Сб. ОРЯС. Т. 4. СПб., 1886. С 1–30.
Поуч. — *Покровский Ф. И.* Словеса из святых книг собрана // Изв. ОРЯС. Т. 12. 1907. Кн. 1. С. 221–233.

Поуч. Григор. — *Соболевский А. И.* Два русских поучения с именем Григория // Изв. ОРЯС. Т. 12. 1907. Кн. 1. С. 254–258.
Правда Русская — *Карский Е. Ф.* Русская Правда по древнейшему списку. Л., 1930. С. 26–62.
Псков лет. — Псковская летопись. М.; Л., 1941.
Пчела — *Семенов В.* Древняя русская Пчела в пергаменном списке XIV в. СПб., 1892.
Рейтенфельс — *Рейтенфельс Я.* Сказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме III о Московии. М.,1906.
Седерберг — Заметки о религии и нравах русского народа (1709–1718 гг.) // ЧОИДР. М., 1873. Кн. 2.
Серапион — *Петухов Е. В.* Серапион Владимирский — русский проповедник XIII в. // Записки истор.-филол. фак-та Санкт-Петербургского ун-та. Т. 17. СПб., 1888. Приложение. С. 1–19.
Син. патерик — Синайский патерик (XI в.). М., 1967.
Сирах — Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова // Библия. Брюссель, 1973. С. 935–1002.
Сказание — Сказание о Калкском побоище // ПСРЛ. Т. I. Вып. 3. Л., 1928. С. 503–509.
Сказ. инд. — *Сперанский М. Н.* Сказание об индейском царстве // ИпоРЯС. Т. 3. Л., 1930. Кн. 2. С.457–460.
Сказ. Мамай — Сказание о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 25–102.
Сказ. Соломон — Сказания о Соломоне и Китоврасе // ПЛДР: XIV — сер. XV в. М., 1981. С. 68–72.
Сл. Борис, Глеб — Слова похвальные о Борисе и Глебе // *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916. С. 123–176.
Сл. Игор — Слово о полку Игореве // ПЛДР: XII в. М., 1980. С. 372–388.
Смит — Сэра Томаса Смита путешествие и пребывание в России (1604–1605). СПб., 1893.
Смол. гр. — Смоленская грамота 1229 г. // Смоленские грамоты XIII–XIV веков. М., 1963. С.20–25.
Соломон — Повести и басни о царе Соломоне // ПСтРЛ. Вып. 3. С. 51–57.
Соф. — Сказание о создании храма Софии в Царьграде (XII в.) // Леонид. Сказание о Софии Царьградской // ПДрП. Вып. 79. 1889.
Соф. 189 — Рукопись Новгородской минеи 1370 г. // РНБ. Софийск. 189.
Стоглав — Стоглав 1551 г. Казань, 1911.
Стрейс — *Стрейс Я. Я.* Три путешествия (1668 г.). М., 1935.
Супр. рук. — *Северьянов С.* Супрасльская рукопись (XI в.). СПб., 1904.
Толк. Феодорит — *Погорелов В.* Словарь к толкованиям Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Варшава. 1910.
Уложение — Соборное Уложение царя Алексея Михайловича 1649 г. М., 1907.
Усп. сб. — Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971.
Устав Влад. — Устав князя Владимира. Рукопись Кормчей 1519 г. // РНБ Соловецк. собр., 476. Л. 421об.–422.
Устав Л. — Древнерусский перевод Устава Студийского (XI в.) // *Лисицын М.* Первоначальный славянорусский типикон. СПб., 1911. С. 173 и след.
Фенне — Tonnies Fenne's low German manual of spoken Russian. Pskov 1607. Vol. II. Transliteration and Translation / Ed. by L. L. Hammerich and R. Jakobson. Copenhagen, 1970.
Феодосий — Поучения Феодосия Печерского XI в. // *Чаговец В. А.* Жизнь и сочинения преп. Феодосия / Киевские университетские известия. Т. 41. Киев, 1901, Т. 12. Приложение. С. I–XXIII.

Филофей — Послания старца Филофея // ПЛДР: Конец XV — первая пол. XVI в. М., 1984. С. 436–454.

Флавий — *Мещерский Н. А.* «История иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Флетчер — *Флетчер Дж.* О государстве Русском. СПб., 1906.

Хмель — Слово о Хмеле // ПЛДР: Втор. пол. XV в. М., 1982. С. 578–584.

Хожд. Богородицы — Хождение Богородицы по мукам // ПСтРЛ. Вып. 3. СПб., 1862. С. 118–124.

Христолюб. — Слово нѣкоего христолюбца и наказание от отца духовнаго // Изв. ОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 1. С. 216–221.

Чин свадебн. — Чин свадебный // ПЛДР: Сер. XVI века. М., 1985. С. 174–196.

ЧНЗ — Чудовской Новый Завет 1355 (перевод митрополита Алексия). Литографированное издание. М., 1892.

Чтен. Борис, Глеб — Чтение о Борисе и Глебе // *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916. С. 1–26.

Шестоднев — Шестоднев, составленный Иоанном Экзархом Болгарским (по сп. 1263 г.) // ЧОИДР. 1879. Кн. 3. С. 1–254.

ЛИТЕРАТУРА

Адрианова-Перетц, 1972 — *Адрианова-Перетц В. П.* Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 3–68.

Андреев, 1991 — *Андреев Д. Л.* Роза мира. М., 1991.

Арутюнова, 1988 — *Арутюнова Н. Д.* Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988.

Афанасьев — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1865–1869.

Бердяев, 1986 — *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Париж, 1985.

Бехтерев, 1921 — *Бехтерев В. М.* Коллективная рефлексология. Пг., 1921.

Бицилли, 1919 — *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919.

Булгаков, 1911 — *Булгаков С. Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. Т.2. М., 1911.

Булич, 1907 — *Булич С. К.* Введение в сравнительное языкознания и сравнительно-историческую фонетику русского и славянских языков. СПб., 1907.

Буслаев, 1848 — *Буслаев Ф. И.* О влиянии христианства на славянский язык. М., 1848.

Варбот, 1965 — *Варбот Ж. Ж.* Заметки по славянской этимологии // Этимология 1964. М., 1965. С. 27–43.

Варбот, 1972 — *Варбот Ж. Ж.* Заметки по славянской этимологии // Этимология 1970. М., 1972. С. 65–74.

Вальверде, 2000 — *Вальверде К.* Философская антропология. М., 2000.

Вебер, 1990 — *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.

Гизо 1905 — *Гизо Ф.* История цивилизации в Европе. СПб., 1905

Гиппиус, 1999 — *Гиппиус З.* Дневники: В 2 т. М., 1999.

Горский 1859 — *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. II. Ч. 2. М., 1859.

Демин, 1977 — *Демин А. С.* Русская литература II пол. XVII — начала XVIII в. М., 1977.

Дмитриев, 1994 — *Дмитриев Д. В.* Синонимические дублеты библейского происхождения в древнерусской письменности // Динамика русского слова. СПб., 1994. С. 43–50.

Дурново, 1925 — *Дурново Н. Н.* К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов // Изв. ОРЯС. Т. 30. Пг., 1925. С. 353–429.

Евсеев, 1897 — *Евсеев И. И.* Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897.

Забелин, 1895 — *Забелин И. Е.* Домашний быт русских царей XVI–XVII вв. М., 1895.

Звегинцев, 1957 — *Звегинцев В. А.* Семасиология. М., 1957.

Зиновьева, 1999 — *Зиновьева Е. И.* Семантика и функции существительного *дѣло* в русских текстах XV–XVII вв. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. Вып. 3. СПб., 1999. П. 16. С. 66–71.

Зубов, 1960 — *Зубов В. П.* К истории русского ораторского искусства конца XVII — второй половины XVIII в. // ТОДРЛ. Т. XVI. Л., 1960. С. 288–303.

Изард, 1980 — *Изард К.* Эмоции человека. М., 1980.

Каутский, 1910 — *Каутский К.* Античный мир, иудейство и христианство. СПб., 1910.

Кеглер, 1975 — *Kegler L.* Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Frankfurt/M., 1975.

Ключевский, 1918 — *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Т. 1–3. Пг., 1918.

Ключевский, 1990 — *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. Т. IX. М., 1990.

Ковтун, 1963 — *Ковтун Л. С.* Русская лексикография эпохи Средневековья. Л., 1963.

Колесов,1986 — *Колесов В. В.* Мир человека в Древней Руси. Л., 1986.

Колесов, 1996 — *Колесов В. В.* Древнерусский богатырь // Средневековая и новая Россия. СПб., 1996. С. 37–60.

Колесов, 2000 — *Колесов В. В.* Философия русского слова. СПб., 2000.

Крижанич, 1965 — *Крижанич Ю.* Политика. М., 1965.

Ларин, 1977 — *Ларин Б. А.* История русского языка и общее языкознание. М., 1977.

Ле Гофф, 1992 — *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового запада. М., 1992.

Лихачев, 1958 — *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М; Л., 1958.

Лихачев, Панченко, 1976 — *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

Лосев, 1991 — *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Лутовинова, 1997 — *Лутовинова И. С.* Слово о пище русских. СПб., 1997.

Михайлов, 1912 — *Михайлов А. А.* Опыт изучения текста Книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Паремийный текст. Варшава, 1912.

Михайловская, 1964 — *Михайловская Н. Г.* Синонимические прилагательные со значением ‘сильный по характеру своего проявления’ в древнерусском языке XI–XIV вв. // Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. М., 1964. С. 18–42.

Михайловская, 1980 — *Михайловская Н. Г.* Системные связи в лексике древнерусского книжно-письменного языка XI–XIV вв. Нормативный аспект. М., 1980.

Некрасов, 1873 — *Некрасов И. С.* Опыт историко-литературного исследования о происхождении «Домостроя». М., 1873.

Обнорский, 1929 — *Обнорский С. П.* Прилагательное *хороший* и его производные в русском языке // Язык и литература. Т. 3. Л., 1929. С. 241–258.

Оссовская, 1987 — *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987.

Понятие судьбы — Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

Потебня, 1880 — *Потебня А. А.* Этимологические заметки // Русский филологический вестник. Варшава, 1880.

Потебня, 1976 — *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.

Пришвин, 1986 — *Пришвин М. М.* Сочинения: В 8 т. Т. 8. М., 1986.

Пропп, 1976 — *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М., 1976.

Прохоров, 1987 — *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987.

Самарин, 1996 — *Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения. М., 1996.

Семенова, 1982 — *Семенова Л. Н.* Очерки истории быта и культурной жизни России (первая половина XVIII в.). Л., 1982.

Синявский, 1991 — *Синявский А.* Очерки русской культуры. II: Иван-Дурак. Очерк русской народной веры. Париж, 1991.

Смолина, 1990 — *Смолина К. П.* Лексика имущественной сферы в русском языке XI–XVII вв. М., 1990.

Соболевский, 1910 — *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910.

Соловьев [том] — *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 8 т. М., 1900.

Соловьев, 1989 — *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989.

Соловьев, 1960 — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. II. М., 1960.

Солоневич, 1991 — *Солоневич И. Л.* Народная монархия. М., 1991.

Сперанский, 1960 — *Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960.

Топоров, 1980 — *Топоров В. Н.* Еще раз о древнегреческом σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 148–173.

Топоров, 1985 — *Топоров В. Н.* Понятие святости в Древней Руси // International Journal of Slavic linguistics and poetics. Vol. XXXI–XXXII. 1985. С. 451–472.

Трубачев, 1991 — *Трубачев О. Н.* Славянская этимология и праславянская культура // Историко-культурный аспект лексикографического описания русского языка. Ч.1. М., 1991.

Уайтхед, 1990 — *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990.

Федоров, 1980 — *Федоров Н. Ф.* Сочинения. М., 1980.

Федотов, 1982 — *Федотов Г. П.* Россия, Европа и мы. Париж, 1982.

Федотов, 1989 — *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. Париж, 1989.

Филин, 1949 — *Филин Ф. П.* Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей). Л., 1949.

Флоренский, 1990 — *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1990.

Флоренский, 1994 — *Флоренский П. А.* Оправдание космоса. СПб., 1994.

Хёйзинга, 1988 — *Хёйзинга И.* Осень Средневековья. М., 1988.

Хёйзинга, 1992 — *Хёйзинга И.* Homo ludens. М., 1992.

Цейтлин, 1980 — *Цейтлин Р. М.* О значениях старославянских слов с корнем прав- // Этимология 1978. М., 1980. С. 59–64.

Чернейко, 1997 — *Чернейко Л. О.* Лингво-философский анализ абстрактного имени. М., 1997.

Шимчук, 1991 — *Шимчук Э. Г.* Из истории лексики, связанной с духовным миром человека (древнерусск. *тъска* и его окружение) // Историко-культурный аспект лексикографического описания русского языка. Ч. 1. М., 1991. С. 75–85.

Щапов, 1908 — *Щапов А. П.* Социально-педагогические условия умственного развития русского народа (1870) // Сочинения А. П. Щапова. В. 3 т. Т. III. СПб., 1908.

Эрикссон — *Eriksson G.* Le nid *prav*- dans son champ semantique recherches sur le vokabulaire slave. Lund, 1967.

Ягич, 1884 — *Ягич И. В.* Четыре критико-палеографические статьи. СПб., 1884.

Jagič, 1913 — *Jagič V.* Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913.

СЛОВАРЬ-УКАЗАТЕЛЬ

А

Б

К

Л

М

N

О

С

Ц

Ч

Ш

Щ

Э

Ю

Я

ОГЛАВЛЕНИЕ

Владимир Викторович Колесов

ДРЕВНЯЯ РУСЬ

НАСЛЕДИЕ В СЛОВЕ

Бытие и быт

Ответственный редактор *О. С. Капполь*
Редактор *В. С. Певчев*
Корректоры *В. О. Кондратьева, А. С. Лобанова, Д. Е. Стукалин*
Технический редактор *Л. В. Васильева*
Художник *С. В. Лебединский*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99. Подписано в печать 20.10.2003.
Формат 60×90 1/16. Печ. л. 25. Тираж 900. Заказ № 99

Филологический факультет СПбГУ.
199034, С.-Петербург, Университетская наб., 11.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии «ИПК "Бионт"»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр. В. О., д. 86, тел. (812) 320-52-85



В. В. Колесова
Древняя Русь: Наследие в слове

Книга третья. Бытие и быт
В книге рассматривается формирование этичсеских и эстетических представлений Древней Руси в момент столкновения и начавшегося взаимопроникновения языческой образности славянского слова и христианского символа; показано развитие основных понятий: беда и лихо, ужас и гнев, обман и ошибка, месть и защита, вина и грех, хитрость и лесть, работа и дело, долг и обязанность, храбрость и отвага, честь и судьба, и многих других, а также описан результат первого обобщения ключевых для русской ментальности признаков в «Домострое» и дан типовой портрет древнерусских подвижников и хранителей – героя и святого.
Книга предназначена для научных работников, студентов и аспирантов вузов и всех интересующихся историей русского слова и русской ментальности.

ISBN 5-8465-0224-5
9 785846 502246